المنطق في الثقافة الإسلامية

تأليف

د. حمّو النقّاري

دار الكتاب الجديد المتحدة

مقدمة عامة

يجد القارئ الكريم بين دفَّتي هذا الكتاب أبحاثاً قُدِّمت عروضاً في موائد مستديرة أو ندوات دولية عُقِدَتْ في إطار أنشطة أكاديمية نظَّمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط بمساهمة مشكورة لمؤسسة كونراد أيدنهاور؛ وهي أبحاث تغطي فترة عقدين من الزمان تقريباً، نجمعها في هذا الكتاب بصورتها التي قُدمت بها في الأصل.

قد اخترنا لهذا المجموع عنوان **المنطق في الثقافة الإسلامية** لأن الهَمَّ المُوَجِّهَ لهذه الأبحاث كلها هَمٌّ منطقي ومنهجي يترك جانباً الاهتمام بمضامين ومحتويات الثقافة الإسلامية ليُغَلِّبَ الاهتمام بما له تعلُّق بآليات بناء هذه الثقافة وبأساليب التداول فيها وبها، وذلك في حلقات متكاملة تُمَثِّلُ مجتمعة محطات تجسد فيها ما يمكن تسميته «العقل الإسلامي»: حلقة الفلسفة وحلقة علم الكلام وحلقة علم التاريخ وحلقة التصوف.

إن لكل بحث من هذه الأبحاث التسعة مسألته الخاصة الأساس؛ والكتاب في جوهره اقتراح أجوبة على مسائل تسع يمكن صوغها بالشكل التالي:

1 - كيف يكون تأثيل الحكمة وتَبْيِئَتِها وترويجها بين الجمهور؟

2 - كيف فهمت المناظرة في الفلسفة؟

3 - كيف قَلَّلَ بعض الفلاسفة من قيمة علم أصول الفقه العقلانية؟

4 - كيف يمكن التنظير منطقيًا لعلم الكلام؟

5 - كيف يكون إثبات حُجِّيَّة الاستدلال بالشاهد على الغائب؟

6 - كيف يُفضي تقيد التناظر بالنظرية القياسية إلى جعله لعباً نظريًا؟

7 - أين تتجلى الطبيعة المنطقية لعلم العمران؟

8 - كيف يمكن استثمار المنطق في دراسة التصوف من خلال تدبر مفهوم «الحق»؟

9 - كيف يمكن استثمار المنطق في دراسة التصوف من خلال تدبر مفهوم «علو الهمّة»؟

لا شك في أن الأجوبة التي يقترحها الكتاب إنما هي مجرد منطلقات توضع وتُفْرَضُ بغاية الاستمالة إلى الإحساس بضرورة استئناف النظر في المسائل المُسْتَشكِلة طلباً لتمهيد الطريق للاقتراب من الفهم الرصين لوجوه اشتغال «العقل الإسلامي» الفعلي.

كونيّة «المعلوم» ومحليَّته عند أبي نصر الفارابي ومفهوم «الفلسفة الرابعة»

تمهيد

من القيم العُليا التي ثُمِّنت في الفلسفة العربية القديمة قيمة الإعلاء من قدر الحكمة الإنسانية بمجالاتها الثلاثة، النظري والعملي والمنطقي. فهذا فيلسوف العرب الأول أبو يعقوب الكِنْدي يُصرّح بأن الفلسفة أو الحكمة هي "أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة"، فينادي، تبعاً لذلك، بالاجتهاد في "تحصيلها" و"التجديد" فيها و"تصحيح" ما لدينا من معلومات بالاستناد إليها والاستهداء بها[1]؛ وهذا المعلِّم الثاني أبو نصر الفارابي ينتهض لتبريز معاني أرسطو الحكمية المنطقية، موضِّحاً لها بكيفية لم تجمد لا على اصطلاحات أرسطو المستعملة في الدلالة على معانيه، ولا على الأمثلة المستشهَد بها للتدليل على تقريراته، وإنما تجاوزتها إلى "المقاصد" و"الأغراض"، منتقية في إيضاحها وتظهيرها وتقويتها ما عدّته الأنسب من طرق الدلالة والتدليل الملائم لخصوصية الظرف الزماني والحضاري[2].

إن هذه القيمة المُثَمِّنة للحكمة الإنسانية عامة، والحكمة الفلسفية المنطقية خاصة تزاوجت فيها قيم ثلاث متكاملة، قيمة التنقيص من شأن "المحلي" الذي تتمايز به الظروف والحضارات، وقيمة الإعلاء من قدر "الكوني" الذي تتشارك فيه، أو الذي ينبغي أن تتشارك فيه، كلُّ الأزمنة والثقافات، وقيمة تبيئة "الكوني"

---

(1) الكِنْدي، أبو يعقوب. **رسائل الكِنْدي الفلسفية**، القاهرة، 1950، ص97، 102-104.

(2) الفارابي، أبو نصر. **المنطق عند الفارابي**، 4 أجزاء، تحقيق رفيق العجم وماجد فخري، دار المشرق، بيروت، 1985، كتاب القياس الصغير، ص68-69؛ وأيضاً: كتاب البرهان، ص85-86.

محليًا، خدمة لهذا "الكوني" من جهة ولـ"المحل" الذي يكون فيه هذا "الكوني" من جهة أخرى.

تتوخى مساهمتنا في هذه الندوة المخصّصة لمسألة "العلم بين الكونية والمحلية" محاولة تقريب آراء أبي نصر الفارابي ذات التعلق القريب بالقيم الثلاث السابقة، والتي تتضمنها نظريته في "العلم" وفي "المعلوم" التي يمكن إعادة بنائها انطلاقاً من متنه المنطقي عامة ومن كتابه في "البرهان" خاصة الذي لم يكن مجرد نقل أو تعريب لتحليلات أرسطو الثانية(3)، مركِّزين على قيمتي التنقيص من شأن المحلي ووجوب تبيئة الكوني محليًا.

قيمة التنقيص من شأن المعلوم المحلّي

تتجلّى قيمة التنقيص من شأن المعلوم المحلي، في فكر الفارابي المنطقي، من خلال نظره في أصناف "المعلوم" تحديداً لها وتقويماً. فالمعلوم عنده صنفان، صنف "يعلم بفكر ورويّة واستنباط" وصنف "يعلم لا باستدلال ولا بفكر ولا بروية ولا باستنباط"(4). وثاني الصنفين هو الأصل لأن العلم الاستنباطي لا بد وأن ينتهي إلى التأسس على معلومات أولى تتحصل لنا بطريق غير استنباطي(5).

يميّز الفارابي في المعلومات الأولى الثابتة بغير استنباط وقياس أربع وحدات متمايزة فيما بينها من حيث دلالتها الاصطلاحية، ومتفاضلة فيما بينها من حيث حُجّيّتها العلمية. وهذه الوحدات هي وحدة "المقبولات" ووحدة "المشهورات"

(3) انظر: النقاري، **نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي**، (قيد الطبع).

(4) انظر: الفارابي، **المنطق عند الفارابي**، الفصول الخمسة، مرجع سابق، ص64.

(5) عن أصلية الطريق اللاقياسي في العلم يقول الفارابي: «واليقين الضروري الحاصل عن قياس لا بالعَرَض ـ فإنما يحصل عن مقدمتين قد تيقَّن بهما أيضاً تيقُّنًا ضروريًا، وذلك إما لا عن قياس من أول أمرهما، وإما أن يرجع بالتحليل إلى مقدمات حصل بها اليقين الضروري لا عن قياس»، **المنطق عند الفارابي**، كتاب البرهان، مرجع سابق، ص22.
ويميّز الفارابي في هذه المعلومات الحاصلة بلا قياس والتي ينحلّ إليها القياس من قرب أو بُعد، صنفين، صنفًا يسميه «المبادئ الأُوَل» وصنفًا يسميه «أوائل اليقين»، وهذان الصنفان قريبان من صنف «الأحكام التحليلية» وصنف «الأحكام التركيبية». ، المرجع السابق، ص23.

ووحدة "المحسوسات" ووحدة "المعقولات الأُوَل"(6). إن المعلوم اللاقياسي الذي يتأصل عليه في نهاية التحليل، المعلوم القياسي إما أن يكون "معلوماً مقبولاً" أو "معلوماً مشهوراً" أو "معلوماً محسوساً" أو "معلوماً بأول العقل".

يرتبط "المعلوم المحلي" في فكر الفارابي بوحدتَي "المعلوم المقبول" و"المعلوم المشهور". إن وحدة المعلومات المقبولة تشتمل على كل المعلومات أو الأحكام أو القضايا التي نتقلدها عن الغير الذي نرتضيه ونقتدي به ونقبل ما يقرره؛ إن "المقبولات" هي الأحكام "التي تقبل عن واحد مرتضى أو نفر مرتضين"(7). أما وحدة المعلومات المشهورة فتنطوي على كلّ المعلومات أو الأحكام أو القضايا المنتشرة والرائجة في ظرفنا الزماني والحضاري والتي لا يوجد من يعاندها ويعترض عليها؛ إن "المشهورات" هي الأحكام و"الآراء الذائعة عند جميع الناس أو عند أكثرهم أو عند علمائهم وعقلائهم أو عند أكثر هؤلاء من غير أن يخالفهم فيها غيرُهم ولا واحدٌ منهم"(8).

إن المعلومات المقبولة والمشهورة معلومات لا نعوِّل فيها على أنفسنا حِسًّا وعقلاً، وإنما نستند فيها إلى شهادة غيرنا لها، سواء أكان هذا الغير فرداً نقتدي به أم طائفة ننتمي إليها أم حضارة ننتسب إليها. وهذه "الشهادة" التي تؤسس المعلوم المقبول والمعلوم المشهور لا حُجِّيّة فيها. يقول الفارابي "والمشهورات والمقبولات جميعاً إنما يقع التصديق بها، في الجملة، عن الشهادة، غير أن "المشهور" هو ما شهد به الجميع أو الأكثر أو من يجري مجراهم، و"المقبول" هو ما شهد به واحد أو جماعة مقبولون عند واحد أو جماعة فقط، وليس واحد من هذين يوقع اليقين"(9).

لا يقين ولا صدق إذن بالشهادة. إن ما يحصل بالشهادة، ومن ثمة بالمعلوم المحلي المقبول والمشهور، إنما هو "الثقة" فقط. وتحصل هذه "الثقة" بالمشهور

---

(6) الفارابي، **المنطق عند الفارابي**، الفصول الخمسة، مرجع سابق، ص64.
(7) المرجع السابق، ص64؛ وانظر أيضاً: كتاب القياس، ص18؛ وكتاب الجدل، ص17-18.
(8) المرجع السابق، الفصول الخمسة، ص65، وأيضاً: كتاب القياس، ص19، وكتاب الجدل، ص18.
(9) المرجع السابق، كتاب البرهان، ص21.

أكثر من حصولها بالمقبول: "إن الثقة بما يتواطأ عليه شهادةُ الجميع أو الأكثر أقوى وأكثرُ، [و] ما يشهد به واحدٌ أو جماعة أقلُّ"[10]. لتستبعد إذن من مجالَي الصدق واليقين كل الأحكام المشهورة والمقبولة وكل ما بني عليها وتفرع منها. إن المعلوم المحلي، باستناده إلى الشهادة، ناقص في قدره وقيمته.

قيمة وجوب تَبْيِئَة الكوني محليًا

تتطلب "الحقائق" التي تتضمنها مختلف العلوم الحكمية، باعتبارها "معلومات كونية" ضرورية وثابتة ودائمة ويمتنع وجود المعاند والمعارض لها والتي تم التخرج إليها بالبرهان اليقيني، تتطلب هذه "الحقائق الكونية" العمل الدؤوب لأجل تبيئتها داخل المجتمع وبين الجمهور الذي من أوصاف إمكانياته وقدراته المعرفية أنها قاصرة عن إدراك واستعمال الأساليب البرهانية اليقينية في تصوُّر الأشياء وفي تصحيح الأحكام. ويُناط هذا العمل التبييئي الدؤوب بالعلماء والحكماء أنفسهم، ويمثِّل "مسؤولية اجتماعية" تلزمهم كما تلزمهم "المسؤولية العلمية" المتمثلة في "التحصيل" و"التجديد" العلميين اللذين يتحققان بفضل تداول العلماء الحكماء وتفاحصهم فيما بينهم.

من الأمور التي امتاز بها تفكير الفارابي المنطقي في "المعلوم" عامة و"المعلوم اليقيني الكوني" خاصة إلحاحه على المسؤولية الملقاة على كاهل أهل العلم داخل مجتمعهم وتجاه أهل مدينتهم ومِلّتهم من أجل ترويج هذا "المعلوم اليقيني الكوني" ونشره وإنفاذ تأثيره حضاريًا واجتماعيًا.

يعيِّن أبو نصر الفارابي مسؤولية العلماء الاجتماعية في "واجبات" تلزم أهل العلم والحكمة، منها:

1 - واجب التواصل مع الجمهور. فعلى العالِم الحكيم ألاّ يكون منعزلاً عن الجمهور لا صلة تصله به.

2 - واجب التآلف مع الجمهور. فعلى العالم الحكيم أن تكون علاقته بالجمهور علاقة إلف ومحبة.

(10) المرجع السابق، ص21.

3 - واجب البوح بالعلم وعدم الضنّ به على الجمهور. فعلى العالم الحكيم أن يُشرك الجمهور في اقتسام الخيرات والنّعم المعنوية التي تحصلت له من علمه وحكمته.

4 - واجب توطيد المعتقدات الدينية الحقة وتمكينها من النفوس. فعلى العالم الحكيم أن يكشف للجمهور عن الصواب والحق الذي يوجد في مِلّته ودينه.

5 - واجب تقويم المعتقدات الدينية الباطلة. فعلى العالم الحكيم أن ينبّهَ الجمهور إلى ما يتداوله من الأحكام والمعتقدات المجانبة للصواب.

6 - واجب إيلاء الأولوية لإنفاع الجمهور. فعلى العالم الحكيم أن يقدّم ويرجّح ما يعود بالنفع والصلاح على أحوال الجمهور.

يقول أبو نصر الفارابي جامعاً الواجبات الستة السابقة ومتحدّثاً عن طبقته، وهي طبقة الحكماء والعلماء، "إنّا لمّا كنا مدنيين بالطبع كان يلزمنا لأجل ذلك أن نكون موالفين للجمهور محبين لهم مؤثِرين لفعلِ ما ينفعهم [ويعود] عليهم بصلاح أحوالهم كما يلزمهم ذلك فينا، وأن نُشركهم في الخير الذي فُوِّضَ إلينا القيام به [=الخير المعنويِ] كما يلزمهم أن يُشركونا في الخيرات التي فُوّضَ إليهم القيام بها [= الخير المادي] بأن نُبَصِّرَهُم الحقَّ في الآراء التي لهم في مللهم... وأن ننقلهم عما نراهم لا يصيبون فيه من الأقاويل والآراء والسنن"[11].

تمثّل الواجبات الستة السابقة ضوابط للتواصل مع الجمهور بقصد تبيئة "الحقائق الكونية" عنده. وتكتمل هذه الضوابط بضابط جديد يتعلق بما يمكن أن نسمّيه "استراتيجية التخاطب العلمي مع الجمهور". ونجد عند أبي نصر الفارابي جملة من الآراء القيِّمة تتناول هذه الاستراتيجية مبيِّنة بعضاً من مبادئها.

لا يمكن للفلاسفة الحكماء والعلماء مخاطبة الجمهور باعتماد صنف المخاطبة البرهانية اليقينية، إذ البراهين بعيدة عن متناول الجمهور، غريبة عنده، عسيرة عليه. يقرّر الفارابي أن ما يجب علينا، كفلاسفة، حين نتوجه إلى الجمهور هو أن نخاطبه "بالمعارف المشتركة لنا ولهم، وذلك أن نخاطبهم بالأقاويل

(11) الفارابي، **المنطق عند الفارابي**، كتاب الجدل، مرجع سابق، ص36-37.

المشهورة فيهم، المعروفة عندهم، المقبولة فيما بينهم"[12]، أي أن نخاطب الجمهور، لأجل تبيئة الحقائق الكونية عنده، مخاطبة تستند وتستدل بالمعلومات المحلية الرائجة والذائعة عنده. لتبيئة المعلوم الكوني، إذن، يتم الاستناد إلى المعلوم المحلي؛ وباستنادنا إلى المعلومات المحلية نستطيع، كفلاسفة، أن نعلم الجمهور ما ثبت عندنا يقيناً وبرهاناً. وبهذه الاستراتيجية الخطابية يكون الحكيم الفيلسوف متفلسفاً فلسفة من نوع جديد، لا هي بالفلسفة النظرية، ولا هي بالفلسفة العملية، ولا هي بالفلسفة المنطقية الآلية، وإنما هي فلسفة جديدة تنضاف إلى الفلسفات الثلاث و"بَرّانِيّة" عنها؛ لقد سمى أبو نصر الفارابي الفلسفة التي "يُلْتمس تعليمها للجمهور بالأشياء المشهورة" بأسماء "الفلسفة الرابعة" أو "الفلسفة البرانية" أو "الفلسفة الخارجة"[13].

"الفلسفة الرابعة" إذن فلسفة يهمها بالأساس تبيئة "المعلومات الكونية" محليًا. ولا يمكن لهذه الفلسفة، تبعاً لطبيعة المخاطبة فيها واستراتيجيتها، إلا أن تكون فلسفة متجددة باستمرار، وذلك بسبب استنادها إلى "المشهور" و"المقبول" محليًا، وبسبب كون هذا الاستناد استناداً متحرّكاً وديناميًا يستلزمه تحرك ودينامية الظرف الزماني والمكاني والثقافي الذي يحتضن الجمهور المخاطب بهذه الفلسفة. يقول الفارابي عن الطبيعة المتجددة للفلسفة الرابعة وعن تعلّقها بالطبيعة المتجددة للمعلومات المحلية المشهورة والمقبولة: "إن المشهورات ربما كانت مشهورة في قوم دون قوم، وفي زمان دون زمان، فتؤخذ تلك في تعليم أولئك دون غيرهم، فإن آراء الجمهور قد تختلف في الأزمنة، ليس في العملية فقط، ولكن في الأشياء النظرية أيضاً، وذلك إذا كان المُدَبِّرُ لهم رأى الأصلح لهم في وقتٍ أن يستودع فيهم صنفاً من العلوم والآراء، وكان الذي أخذهم به من السنن والرسوم يلزم عنه صنف من الآراء في الأمور النظرية، وصار ذلك الصنف من الآراء هي المشهورة عندهم. وكذلك إذا كان المُسْتَودَعُ فيهم صنفاً من الأمور والآراء وكان شأنها أن تُخيِّلَ الأمور نحواً من التخييل فتعودت الأذهان ذلك النحو من التخيُّل وصار تصورها للأشياء كلها ذلك النحو من التخيل. فإذا كانت المبادىء اليقينية في صناعة

---

(12) المرجع السابق، ص37.
(13) المرجع السابق، ص37.

ما يَعْسُرُ تخيل السامع لها على الاستقصاء، أو يعسر عليه تخليصها من سائر ما عنده من المشهورات، أو احتيج إلى زمان طويل في تفهمها، ووجد في المبادىء المقبولة عنده أو المشهورة ما يوقع له التصديق أو التصور أُخِذت تلك المبادىء في تعليمه إلى أن يقوى ذهنه على تخليص المبادىء اليقينية"[14].

يُسَوِّغُ لنا حديث الفارابي عن "الفلسفة الرابعة" تتميم الواجبات الستة السابقة الضابطة لمسؤولية العلماء الاجتماعية بواجب جديد سابع هو:

7- واجب الاعتداد بعلمَي "الجدل" و"الخطابة". فعلى العالم الحكيم أن يكون متمكِّناً من الأحكام المشهورة والمقبولة الرائجة بين جمهور مجتمعه، وذلك ليجعل منها عدَّته وعتيدته لترويج الحكمة والعلم داخل مجتمعه. ومعلوم أن التمكن من "المشهور" و"المقبول" من الأحكام، والاعتداد بها في التصور والتمثل وفي التصحيح والإثبات، أمران يُتعلَّمان في علمَي "الجدل" و"الخطابة".

تقتضي "الفلسفة الرابعة" أو "الفلسفة الخارجة" أو "الفلسفة البَرّانية" إذن استمداد الفيلسوف العالم من "الجدل" ومن "الخطابة". وبهذا الاستمداد لا يكون العالم عالماً خالصاً ونقيًا لا يحضر عنده إلا البرهان واليقين، وإنما ناظراً يمتزج فيه "العلم" و"اللاعلم"، يختلط فيه "البرهان" بـ "الجدل" و"الخطابة".

بحضور "اللاعلم" في "العلم" وهو الأمر الذي يقتضيه انفتاح العالم الحكيم على الجمهور والذي تقتضيه المسؤولية الاجتماعية التي تثقل كاهل العلماء الحكماء، لا يستفيد الجمهور وحده، وإنما يستفيد العالم أيضاً. وتتمثل استفادة العالم الحكيم من حضور "اللاعلم" عنده، في أنه يصبح صائناً نفسه من الجمهور فـ "يصير - كما يقول الفارابي - لا يُستثقل ولا يستنكر أمره، إذا كان في عادة الجمهور استثقال ما غَرُبَ عنهم، واستنكار ما بَعُدَ مأخذه عليهم"[15]. وبصيانة الفيلسوف والعالم والحكيم لنفسه تُصان، بالتبعية، الفلسفة والعلم والحكمة.

تقتضي قيمة وجوب تبيئة المعلوم الكوني محليًا رد الاعتبار لحُجِّية المعلوم

---

(14) الفارابي، **المنطق عند الفارابي**، كتاب البرهان، مرجع سابق، ص85.

(15) المرجع السابق، كتاب الجدل، ص37.

المحلي الذي خُسِّس في البدء كما رأينا، أو على الأقل لحُجِّية المعلوم المحلّي الذي يمكن أن "يخدم" و"يفيد" المعلوم الكوني. وبهذه "الخدمة" و"الإفادة" يظهر التكامل بين "المعلوم الكوني" و"المعلوم المحلي" وتخفت حِدّة التدافع والتزايل بينهما، بل ويظهر حضور "الكوني" في "المحلي" بالإمكان والقوة وذلك إذا ما عددنا الأوائل العقلية، وهي أصول المعلومات الكونية، مندرجة ومنطوية في مقولة "المشهورات"؛ وقد كان هذا أمراً انتبه إليه أبو نصر الفارابي فعرض له في نصٍّ دقيق نختم به مساهمتنا هذه. يقول الفارابي "والمقدمات التي تُستعمل أوائلَ هي المقبولات والمشهورات والمحسوسات واليقينية. غير أنّا نحن في أول أمرنا ليس تتميز لنا المشهورات عن المقدمات اليقينية، بل نستعملها جميعاً استعمالاً واحداً، وعسى أن يكون سبارنا أولاً لصحة المقدمات والآراء أن نجدها مشهورة وآراء متفقاً عليها. وذلك أن المقدمات الأُوَل اليقينية أشخاص موضوعاتها محسوسة، فهي من حيث هي مقدمات كلية مشهورة أُوَلُ، فلذلك ينبغي أن نجعل المشهورات أوائل ونجعل اليقينية المشتركة للجميع في جملتها. فتحصل أصناف المقدمات التي تستعمل أوائل وتتميز بعضها من بعض من أول الأمر ثلاثة: محسوسات ومقبولات ومشهورات.

والناس أبداً يقدمون المحسوسات والمشهورات على المقبولات بالشرف والرياسة، ويرون أن المقبولات سبيلها أن تُمتحن وتُصَحَّح بالمحسوسات والمشهورات، ويرون في المشهورات أنها أخصُّ بالانسان من المحسوسات، إذا كان الحس مشتركاً لنا ولسائر الحيوان، وأنها للعقل وحده، وأنها هي المعقولات، وأن الحجج المأخوذة عن المشهورات هي حجج العقول... والمشهورات هي التي على معرفتها وسماعها شيئاً فشيئاً وأولاً فأولاً يتربى أولاً جميع الأمم وينشأ صغارهم ويتأدب أحداثهم، من حيث يشعرون ومن حيث لا يشعرون، وبها يكون تلاقي الأمم المتخلفة على تباعد مساكنهم واختلاف خلقهم وألسنتهم، وبها يكون أُنْسُ بعضهم ببعض، وعنها تصدر الأفعال المشتركة بينهم واستحسان ما يستحسنه بعضهم من بعض...

وهذه الآراء المشهورة هي لهم في جميع أجناس الأمور التي يُنظر فيها وتُقتنى معرفتها. وأجناس هذه الأشياء ثلاثة نظرية وعملية ومنطقية، فالنظرية هي القضايا الكلية التي لا يمكن الإنسان أن يفعل بإرادته جميع أشخاصها، والعملية

هي الكليات التي يمكن الإنسان أن يعمل جميع أشخاصها بإرادته، والمنطقية هي التي سبيلها أن تستعمل آلات... تُعلم بها الأمور النظرية والعملية، وبها يُحترز من الغلط في المعقولات، وبها يمتحن الصدق والكذب في الأخبار والأقاويل، فالمقدمات المشهورة منها مقدمات مشهورة في أشياء نظرية، ومقدمات مشهورة في أشياء عملية، ومقدمات مشهورة في أشياء منطقية»[16].

(16) المرجع السابق، ص19-20.

مجلس المُناظرة كمؤسّسة للفحص العلميّ
في الحضارة الإسلاميّة العربيّة

نرى أن الحديث عن مجلس المُناظرة كمؤسسة للفحص العلمي في الحضارة الاسلامية العربية يقتضي، بدءاً، محاولة تعيين المقصود من مفهوم "المؤسسة" لغة واصطلاحاً.

لا بد من الإشارة في البداية أن المادة اللغوية (أ، س، س) - جذر "المؤسسة" وأصلها - في اللغة العربية وفي الاستعمال القديم، يحيلان إلى مجالات حِسّية ومعنوية متسعة؛ فهي تحيل إلى "الابتداء"، إذ "الأُسُّ" و"الأَسَس" و"الأساس" "كل مبتدإ شيءٍ"؛ وتحيل إلى "الأصلية"، إذ "الأساس" و"الأسيس" "أصل كل شيء"؛ وتحيل إلى "الجوهرية"، إذ "أُسُّ الإنسان قلبه"؛ وتحيل إلى "التحديد" و"التقعيد"، إذ "أَسَّ البناءَ، يؤسّه أَسّاً، وأَسَّسه تأسيساً" إذا "بنى حدوده ورفع من قواعده"؛ بل وتحيل إلى "الإفساد" و"تزيين الكذب"، إذ "الأَسّ" و"الإسّ" والأُسّ" "الإفساد بين الناس"، ورجل "أَسّاس" "نمّام مُفسِد"، و"الأُسّ" "المزيِّن للكذب". كما أن هذه المادة اللغوية (أ، س، س)، في الاستثمار الاصطلاحي العربي القديم لها، لا تُحيل إلا إلى ميدان علم العَرُوض - لربما للطبيعة البنائية للشعر -؛ يقول ابن منظور: "التأسيس" في الشعر أَلِفٌ تلزم القافية، وبينها وبين حرف الرَّوِيّ حرف يجوز كسره ورفعه ونصبه [...] وإن جاء شيء من غير تأسيس فهو "المؤسَّس"، وهو عيب في الشعر [...]"(1).

من هذا الاتساع الدلالي لمنحوتات الجذر اللغوي (أ، س، س) لن يفيدنا في هذا المقام، مقام الحديث عن مجلس المُناظرة كمؤسسة، إلا فعل "التأسيس"

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، 1994، المجلد السادس، ص6-7.

باعتباره "بناءً للحدود" بقصد عدم تعدّيها و"رفعاً من القواعد" بقصد الاستناد إليها. لنحتفظ إذن بهذه الفائدة، خصوصاً وأنها تتسق كل الاتساق مع المستفاد من لفظة "institution" الأعجميّة التي أُدِّيت دلالتها في كتاباتنا العربية المعاصرة بلفظة "المؤسسة" العربية.

تحتمل لفظة "institution" في اللغة الفرنسية دلالتين:

1- دلالة الفعل: "action d'instituer"،

2- دلالة المفعول: "ce qui est institué".

وبالتالي، كان الأصل في هاتين الدلالتين دلالة الفعل "instituer".

تُبيّن المعاجم اللغوية الفرنسية أن "instituer" فعل فرنسي مُولَّد من الفعل اللاتيني "instituere" الذي يتّسع للدلالة على معانٍ متعدّدة أهمها، في سياق ما نستشكله في هذه المقالة، معانٍ خمسة متكاملة هي:

أوقف، نصّب	1- mettre sur pied
أقام، أثبت	2- établir
أصّل، أسّس	3- fonder
رتّب، نظّم	4- ordonner
ضبط، قعّد، سطّر	5- régler

لما كان الاستخدام الأكثر تواتراً للفظة "institution" ليس هو استخدامها بدلالة الفعل وإنما استخدامها بدلالة المفعول، أي بدلالة "ce qui est institué"، رجع المفهوم المتواتر لغةً من اللفظة إلى المفهوم من Ce qui est mis sur pied, ce qui est établi, ce qui est fondé, ce qui est ordonné, ce qui est réglé بصفة عامة وإلى "البِنْيات المنظّمة التي تحفظ كيان وضع من الأوضاع وتُثبته وتُبقيه"[2].

كان ما سبق تقريباً لدلالات "institution" اللغوية، وهي دلالات لا تتزايل

(2) انظر: معجم روبير (Robert) التاريخي للغة الفرنسية، مادتي instituer وinstitution.

ولا تتدافع مع دلالات هذه اللفظة الاصطلاحية الواردة في مباحث نظرية وظّفت هذه اللفظة كمفهوم مركزي.

من الحقول المعرفية التي ورد فيها الاستشكال الواضح لمفهوم "المؤسّسة" ميدانان نظريان متكاملان: ميدان المعرفة السوسيولوجيّة وميدان المعرفة القانونية[3].

ففي ميدان التحليل السوسيولوجي لطبيعة الأنشطة البشرية ووظائفها، تستخدم لفظة "institution" دالّة إمّا على فعل التأسيس وإمّا على مفعول فعل التأسيس وهو المؤسسة؛ إنها تدل من جهة:

إما على وضع قاعدة تلزم مراعاتها في العمل والسلوك، وإما على إقامة سلطة تتمتع بالشرعية، وإما على تفويض سلطة مدنية أو دينية لفرد من الأفراد، وإما على التعليم والتربية والتأديب.

وتدلُّ من جهة أخرى:

إما على نسق من الضوابط أو القواعد من شأنه أن يوجِّه أو يسيّر نشاط جماعة من الجماعات، وإما على طائفة أو مجموعة من الأفراد تشترك في نشاط من الأنشطة، لَمَّتْ شملَها سلطةٌ تتمتع بسلطان الإلزام والإكراه.

أما في ميدان المعرفة القانونية والفقهية، فيُعدّ مفهوم "المؤسسة" مفهوماً يحيل إلى مجموع البِنْيات الاجتماعية والقانونية التي يقيمها كل من العرف والشرع والقانون العام بغية تنظيم حياة الجماعة. ولإقامة مؤسسة من المؤسسات تُطلب دائماً فائدة التعبير والضبط. إن المؤسسة، من حيث وظيفتها، هي بمثابة تقعيد لما ينبغي أن يراعى في السلوك؛ إنها لا تصف حالة من الحالات، وإنما تَقضي وتُلزِم بفعل من الأفعال؛ إنها لا تتوجه إلى الموجود ولكنها تستشرف ما يجب أن يوجد. إن كل مؤسسة من المؤسسات تُبيِّن وتُعيِّن نموذجاً يُرادُ له أن يكون مرعيًا في السلوك، نموذجاً يتصف، بسبب طبيعته التقعيدية المعيارية، بكونه يُلزم ويوجب ويقيّد ويُجبر. بفضل المؤسسات إذن يصبح السلوك البشري سلوكاً مقنّناً ومنضبطاً.

(3) انظر على سبيل المثال:
Dictionnaire des notions philosophiques, vol.1, dirigé par Sylvain Auroux, PUF, 2éd.,1998, pp.1321-1324.

إن المؤسّسات لا تقترح وإنما تفرض نماذج وشواهد للسلوك، بها تتجلّى وتظهر عناية التجمعات البشرية لأن تكون منظمة في كيانها ومقوّمة في مقصدها، تنظيماً وتقويماً بانعدامهما تنعدم إنسانية هذه التجمعات؛ فلا وجود لمؤسسة إلا بوجود **مقصد تؤمّه ومأمول تتطلع إليه**، فترتّب لأجل الوصول والتخرّج إليه مجموعة من الوسائل والوسائط تتناسب قيمتها طرداً مع مدى ودرجة إفضائها وإيصالها إلى هذا المقصود وهذا المأمول.

بطابع المؤسسة المنظِّم والمرتِّب والموجِّه والمقوِّم، تدخل المؤسسة في باب "ما ينبغي أن يُلتزم ويُتّبع"، في باب "ما ينبغي أن يُراعى ويُتقلّد"، أي في باب **الأمر والنهي لا في باب الكون والوصف**. فالكائن أو الواقع من أنماط السلوك البشري، يصبح، من خلال توجُّه المؤسسة إليه بقصد تنظيمه وترتيبه وتوجيهه وتقويمه، نشاطاً من شأنه أن يُغيّر ويطوّر بمقتضى **العمل بما تأمر به** المؤسسة من جهة **وترك ما تَنْهَى عنه** من جهة أخرى.

نستخلص مما سبق أن الحديث في أمر مؤسسة من المؤسسات ينبغي ضرورة أن يؤول إلى الحديث في **الوظيفة المعيارية** التي تمثّلُ كُنْهَ وماهيّةَ هذه المؤسسة؛ وكل حديث في المؤسسات يُهْمِل ويَسْكُت عن **الوظائف المعيارية** لهذه المؤسسات سيكون في اعتقادنا حديثاً قاصراً عن النفاذ إلى **حقيقة** هذه المؤسسات، حقيقتها النظرية وحقيقتها **العملية**.

وبإبراز لزوم الحديث في الوظيفة المعيارية عند الحديث في أمر المؤسسة، يتعيَّنُ أيضاً وجوب إبراز **الأفعال والأنشطة المعيَّرة** من قِبَل المؤسسة من جهة ووجوب إبراز **وجوه التعبير المختلفة** إباحة كانت أو أمراً أو نهياً من جهة أخرى.

إن حديثنا في مجلس المناظرة كمؤسسة للفحص العلمي في الحضارة الإسلامية العربية القديمة سيكون حديثاً في مجلس المناظرة كمؤسسة، أي مجلس المناظرة في وظيفته المعيارية التي تمثل ماهيَّته وكنهه وحقيقته النظرية والعملية؛ وظيفة معيارية تتصل بتنظيم وترتيب وتوجيه وتقويم نشاط إنساني خاص هو النشاط المُسمّى باسم الفحص العلمي؛ وظيفة معيارية يُحتكم فيها إلى مجموعة من معايير **الفعل والترك، الأمر والنهي**، على الفحص العلمي أن يراعيها ويلتزم بها ويتقيّد بها ويتقلّدها، ليكون نظريًا وعمليًا، فحصاً علميًا حقيقة؛ وظيفة معيارية للفحص

العلمي كما فُهم في حلقة فلاسفة الإسلام القدامى عامة وكما فَهمه المعلِّم الثاني أبو نصر الفارابي خاصة.

لقد تناول الفارابي قضية **التداول العلمي** حين استشكل مسألة "تخاطب المشتركين في الاستنباط" في **كتاب البرهان**(4)، ومسألة "الفحص" **في كتاب الجدل**(5).

من مقامات النظر العلمي مقامات لا يكون العالم فيها عالماً بالقيمة الصدقية لحكم من الأحكام أهي قيمة الصدق، وبالتالي يُلزم بقبول الحكم، أم هي قيمة الكذب، وبالتالي يلزم بردّ الحكم. ولما كان التصديق والتكذيب، في إطار المنطق القديم، لا يتمّان إلا داخل النظرية القياسية كان مقام الجهل بقيمة الحكم الصدقية مقام جهل بالقياس الذي يثبت به صدق الحكم أو كذبه، أي كان مقام **توقف معرفي**.

قد يكون توقف العالِم المعرفي مناسبة تدفعه إلى **استدعاء** عالِم آخر يكون نظيراً له، **متوقِّفاً** مثله، **ليتعاونا** معاً في الاجتهاد في تعيين قيمة الحكم الصدقية عبر اكتشاف القياس الذي به تثبت هذه القيمة.

ولتسهيل **جريان التعاون** بين العالِمين المتوقّفين لا بد لأحدهما أن ينتصب ليلعب دور **المُبادِر** إلى إبداء الرأي ليلزم الآخر باحتلال منصب **المُراجِع** لما أبدى من رأي. والمبادر إلى اقتراح الرأي هو بمثابة **مستجيب** لطلب مقدّر هو "ما رأيك في كذا؟"، فيكون الرأي الذي أبداه بمثابة **جواب** عن هذا الطلب؛ من هنا كانت تسمية المبادر إلى إبداء الرأي في المنطق القديم باسم ومصطلح **المجيب**؛ أما المراجع للرأي فهو بمثابة **الطالب** المقدّر والمفترض الذي سأل المبادر رأيه، من هنا اصطلح على تسمية هذا المراجع باسم **السائل**.

لتسهيل جريان التعاون إذن لا بد من **مجيب** ومن **سائل**، لا بد من **تفاعل** عالِم يتصور في صورة **جواب وسؤال وجواب عن السؤال وسؤال عن الجواب عن السؤال**، وهكذا دواليك...؛ **صورة حوارية عالمة** يتصادق فيها العالِمان التعاون،

(4) الفارابي، **المنطق عند الفارابي**، كتاب البرهان، ص77.

(5) المرجع السابق، كتاب الجدل، ص29-31.

ويبذلان وسع طاقتهما، بغية الانتهاء إلى غاية مشتركة لهما معاً هي الوقوف على قيمة الحكم الصدقية واكتشافها وعلمها (= العلم بها).

إن المقام الحواري العلمي هو أحد مقامات الحوار المتميزة؛ فهو مباين لمقام الحوار الجدلي ولمقام الحوار الخطابي البلاغي الإقناعي ولمقام الحوار المغالط والملبس. وبتميُّز المقام الحواري العلمي عن المقامات الحوارية الثلاثة الأخرى كان لا بد من تمييزه وتخصيصه باسم أو مصطلح يميّزه؛ ولقد كان هذا المصطلح هو "تخاطب المشتركين في الاستنباط" في **كتاب البرهان** ومصطلح "الفحص" في **كتاب الجدل**.

يكون الفحص أو الاشتراك في الاستنباط متى كان هناك مطلوب "لم يوجد قياسه بعدُ، وإنما يُفرض ليتطلب قياسه". ويكون ذلك بين المرء وغيره "ليشتركا في تطلب القياس على المطلوب المفروض، إذ كان وجود [= معرفة واكتشاف] القياس على المطلوب، إذا كان طالبوه أكثر، أسهل من وجوده إذا كان طالبه واحداً"[6]. وليتحقّق هذا التشارك يُسلك سبيل السؤال، بحيث يكون سؤالاً "عمّا علم السائل أنه ليس عند المسؤول قياس الشيء الذي عنه سأل"[7]؛ فيستدعي السائل المسؤول "لطلب القياس على مطلوب ليس عندهما قياسه"[8]، مريداً "أن يجعل المجيب مشاركاً له في الفحص ليصيرا جميعاً فاحصَيْن ومتعاونَيْن على وجود [= معرفة واكتشاف] القياس"[9] على المطلوب الذي صار بفضل السؤال "وضعاً مشتركاً بينهما"[10]، لا يُعْرَف سلفاً من منهما سيُلْزَم بالعمل على إثباته وحفظه [= رد الاعتراض عليه]، ومن ستُوكَلُ له مهمة إبطاله ومعاندته؛ فقد يسبق أحدهما إلى القياس فيكون بذلك مخبراً ومجيباً، وقد يتأخر فيكون متلقّياً ومراجعاً، وبالتالي سائلاً ومعترضاً. لكن يبقى المبدأ في التفاحص المشترك الذي يكون تعاوناً وتصاوباً بين ناظرين أنه "متى سبق أحدهما إلى وجود القياس فأخبر

(6) المرجع السابق، كتاب الجدل، ص45. وننبه إلى أننا تصرفنا بعض التصرف في منطوقات الفارابي التي نستشهد بها بوجه لم يُخلّ بتاتاً بروح هذه المنطوقات.
(7) المرجع السابق، ص46.
(8) المرجع السابق، ص45.
(9) المرجع السابق، ص55.
(10) المرجع السابق، ص45.

به الآخر، فللآخر أن ينظر في ذلك القياس ويراجع فيه المخبر [...] وللمسؤول أن يجيب السائل فيما راجعه فيه إلى أن يبلغا في ذلك أقصى طاقتهما"[11]. ويقع الفحص أو الاشتراك في الاستنباط في كل العلوم والصنائع النظرية؛ إنه "مشترك للصنائع كلها"[12]. وسبب ذلك طبيعة الحال العلمية لكل ناظر من النُظّار؛ إذ تكون هذه الحال متميزة بالاختلاط الحاصل فيها بين معارف صادقة وأخرى باطلة. فلا ناظر، كيفما كانت رتبتُه في العلم، إلا وله، حسب الفارابي، "آراء [...] إما كلها وإما كثير منها صادق **مخلوط بكذب لم يشعر به**"[13] إلا وهو غير قادر بمفرده على التخلّص من البطلان الذي قد يشوب آراءه لأنه "ليس في قوة كل واحد على انفراده أن يفي بتخليص الصدق المخلوط بالكذب وتمييز الكذب منه واطّراحه"[14].

على الناظر إذن، إن كان يريد تخليص الصدق من الكذب، الاستعانة بغيره، لأن هذا الغير هو الذي يقدر على الانتباه إلى ذلك الكذب فيعاندَه ويناقضَه، وهذه هي فائدة **المضادّة والمناقضة** في الآراء. يقول أبو نصر الفارابي: "إن كل واحد من الذين آراؤهم متناقضة... [إذا كان] يشعر بما في اعتقاده من النقص، ويستريب بما عنده من ذلك"، ولم يكن من أولئك الذين يتوهّمون أن المعلوم عندهم "هو الصحيح الذي لا يجوز غيره"، يكون مضطراً لأن "يشارك غيره من الناظرين معه، ويتلاقوا على الفحص، فيسأل أحدهما ويجيب الآخر"، وذلك كله "لطلب الفائدة، ولتخليص الصدق عن الكذب، وليَكْمُلَ في كل واحد منهما العلم ويزول النقص الذي شعر به في اعتقاداته"؛ مع مراعاة "أن يبلغ كل واحد... أقصى طاقته بينه وبين نفسه في تعقُّب ما استنبطه"، وأن يستحضر، بعد مراجعة استنباطه، الاستنباط الذي يكون لغيره، فينظر فيه، و"يكون تأمله [له]... مثل تأمله قياساً لو خطر بباله يوجب ضد ما يراه في الشيء"، أي يكون تأمله لقياس الغير المضاد وكأنه قياسه هو، "فيقايس ما يراه هو في الشيء إلى ما يراه غيره في ذلك الشيء بعينه"، غير مكتفٍ بقوته وإنما "يستعمل قوة غيره ويستعين بها"

(11) المرجع السابق، ص45.
(12) المرجع السابق، ص46.
(13) المرجع السابق، ص24.
(14) المرجع السابق، ص24.

أيضاً، إذ بقوة هذا الغير يمكن معاندة المقدمات الكاذبة التي قد تكون له والتي لا يمكن له معاندتها لأنه لا ينتبه إليها ولا يشعر بها[15].

تخليص الصدق من الكذب إذن عائد إلى معاندة القضايا الكاذبة. ومعاندة القضايا الكاذبة لا تتأتى إلا لمن يشعر بها. والناظر المتوحّد لا قدرة له على الشعور بمفرده بما لديه من معلومات باطلة. وعليه، لا بد للناظر الذي يريد إكمال علمه وإزالة النقص منه أن يستعين بغيره القادر، دونه، على الانتباه إلى تلك المعلومات الباطلة فيعاندها ويناقضها. وبهذه المعاندة أو المناقضة المتعاونة والمتصاوبة يحمد للناظرين معاً فعلهما فيكونان معاً "حميدين و[تكون] الفائدة لكليهما والظفر لهما جميعاً"[16]؛ وذلك بغضّ النظر عن تعيين المحق منهما والمبطل. بل إن مطالعة كتب القدامى أو "**مراجعتها**" ينبغي أن تُفهم كمعاندة أو مناقضة فاحصة ومشتركة في الاستنباط؛ فإن رجوع المتأخرين إلى "المحفوظ والمكتوب في الكتب من آراء من سلف" رجوع يناقض فيه "الآتون مِنْ بعد... مَنْ قبلهم"[17]، أي أن "النظر في آراء مَنْ سلف هو جزء من هذه المخاطبة المشتركة في الاستنباط ولاسيما [النظر] في الآراء المتقابلة"[18].

حضور الآخر إذن ضروريٌّ لإكمال الصناعة العلمية وتنقيحها وإكثار حظوظ تخلّصها من الأحكام الباطلة والكاذبة التي قد تكون فيها. إن الناظر العالم وإن كان بمقدوره "في كثير من الأشياء أن يبلغ مقدار معرفته" بالتعويل على نفسه وحدها، فإنه في كثير من الأشياء الأُخَر "إنما تحصل له معرفته بحسب قوته وقوة المشاركين له"[19]. ولا شك في أن ما ثبت بقوى أشخاص كثيرين أثبتُ ممّا ثبت بقوة شخص واحد متفرّد. صاحب الصناعة العلمية مطالَب إذن بالانفتاح على الغير، انفتاح مشافهة ـ مراجعة المسموع ـ وانفتاح مكاتبة ـ مراجعة المقروء. وبهذا الانفتاح يتحقّق تداول العلم بين العلماء ويزكو ويكتمل.

---

(15) المرجع السابق، ص24-25.
(16) المرجع السابق، ص26.
(17) المرجع السابق، ص25.
(18) المرجع السابق، كتاب البرهان، ص94.
(19) المرجع السابق، ص94.

إن التداول العلمي، باعتباره **فحصاً وتشاركاً في الاستنباط**، يعرف أيضاً نوعين من المخاطبة يمارسان داخله، نوعاً أولاً سماه الفارابي: "**المخاطبة البرهانية التي تكون مخاطبة تعليم وتعلُّم**"[20]، ونوعاً ثانياً سماه "**مخاطبة العناد البرهاني**"[21].

وإذا كان الفارابي فصل بين هذين النوعين في **كتاب البرهان** فإنه في **كتاب الجدل** أدمجهما ووصل بينهما وأدخلهما في ما سماه "سؤال العلم"[22].

إن المستشكل، عند الفارابي، في مقام "سؤال العلم" هو محاولة التأسيس والتعبير والتقنين للعلاقة الحوارية التي تكون بين العالم باعتباره **مسؤولاً** ومستعلمه باعتباره **سائلاً**. وضمن هذا الاستشكال يرد موقف الفارابي من **المسؤولية العلمية**، أي من الضوابط التي تؤسس لأحقية وأهلية اتصاف عالم من العلماء بكونه مسؤولاً وتبعاً لذلك لصحة توجيه السؤال إليه.

ما لكل منتسب لصناعة من الصنائع العلمية الحق في الانتصاب للعب دور **معلمها** أو **المسؤول** فيها. لقد اشترط الفارابي في المسؤول، ليصحّ التوجه إليه، شروطاً أهمها ثلاثة: 1) شرط الإحاطة العلمية والقُدرة على التبليغ، 2) شرط القدرة على الإنتاج العلمي، و3) شرط التمكُّن من الحِجَاج العلمي دفعاً لكل أنواع الاعتراض والمعارضة الواردة عليه.

يقول الفارابي: "كل معلم صناعة يقينية فينبغي أن يكون فيه ثلاث شرائط: أحدها أن يكون قد أحاط علماً بالقوانين التي هي أصول صناعته، ما كان سبيله أن يُعْلَم علماً أوّلاً وما كان سبيله أن يُعْلَم ببرهان، ويكون قادراً على إحضار برهان كل ما له منها برهان في أي وقت شاء وفي أي وقت طولب به، وتكون قدرته تلك قدرة يفهم بها غيره ما يعلمه فيما بينه وبين نفسه؛ الثاني أن يكون قادراً على استنباط ما ليس سبيله أن يُكتب في كتاب وما ليس سبيله أن يُجعل من أصول صناعته؛ الثالث أن يكون له القدرة على تلقي [= مواجهة] المغالطات الخاصة التي تَرِدُ عليه في صناعته بما يزيلها"[23].

---

(20) المرجع السابق، ص77-90.

(21) المرجع السابق، ص77، 90-94.

(22) المرجع السابق، كتاب الجدل، ص43-52.

(23) المرجع السابق، ص48-49.

العالِم المسؤول، الذي يَصِحُّ التوجه إليه لطلب العلم منه، يفترض فيه إذن أن يكون شخصاً عالماً بحقائق صناعته العلمية أصولاً كانت أو مبرهنات، عالماً بوجوه إثبات هذه الحقائق وكيفيات تبليغها وإفادتها للغير، عالماً مشاركاً ومساهماً في تنمية حقائق الصناعة العلمية التي ينتسب إليها ومُجَدِّداً فيها، وأخيراً عالماً حافظاً وذابًا عن حقائق صناعته العلمية ومتلقّياً للمناقضات التي يمكن أن ترد عليها، حالاً لهذه المناقضات ومبيناً لمنشأ الغلط فيها. هكذا أسس الفارابي للمخاطبة البرهانية التي تكون مخاطبة تعليم.

أما مخاطبة العناد البرهاني فهي مخاطبة العالم لمتعلّم يكون من أهل الصناعة ويتشكّك في حقيقة علمية مقرَّرة في الصناعة ويعاندها من باب "**امتحان**" المسؤول، امتحانه علمياً في مادة تخصصه [= "الامتحان العلمي في المادة"[24]]. إن هذا المتعلّم قد يكون مغالِطاً لأن "الحقائق" قد يتمّ التشكّك فيها ومعاندتها بالمغالطة. من هنا آلت مخاطبة هذا النوع من المتعلمين المغالطين إلى مخاطبة يتم بها "حل موضع المغالَطة"؛ ولا تكون هذه المخاطبة ممكنة إلا بالاعتداد بمختلف "الأمكنة المغلطة" التي يبيّنها الدرس المنطقي لأجل تجنّبها والاحتراز منها.

وقد تكون مخاطبة العناد البرهاني مخاطبة العالم لمتعلم يكون من أهل الصناعة ويشكّك في حقيقة علمية مقرَّرة في الصناعة ويعاندها، لا من باب المغالطة والامتحان، ولكن من باب الغلط فقط، إذ الغلط من أسباب التشكك في الحقائق ومعاندتها أيضاً. من هذا أيضاً آلت مخاطبة هذا النوع من المتعلمين الغالطين إلى مخاطبة يتم بها "تصحيح الغلط".

لقد كان المعلّم الثاني، في وقوفه على "مسؤولية" العالم في تصحيح الأغلاط التي قد يقع فيها غيره ممن يشاركه في الانتساب إلى صناعته، مدركاً للطبيعة الفرضية أو الأولية الاستنباطية (axiomatique) التي ينبغي أن يتصور العلم البرهاني في صورتها: إن كل صناعة من الصنائع العلمية النظرية هي بمثابة نسق استنباطي له أصوله وأولياته من جهة، وله نظرياته ومبرهناته من جهة ثانية، وله من جهة ثالثة وجوه في النظر والبرهنة يتمُّ بفضلها الانتقال من الأصول والأوليّات إلى

(24) المرجع السابق، كتاب البرهان، ص94-95.

النظريات والمبرهنات، ومن هذه إلى أخرى مثلها. وتقتضي المشاركة بين اثنين في صناعة يقينية ما توافقاً وتواطؤاً على تبنّي نسقها الاستنباطي وقبوله؛ ويقتضي التداول العلمي بين اثنين، في صناعة يقينية مشتركة لهما، تفاعلاً بينهما داخل نسقها المرتب من جهة، وتفاعلاً في رتبة مخصوصة من رتب النسق من جهة ثانية. وعليه، إن غلط غالط في صناعة يقينية ما، بأن أثبت ما حقّه أن ينفى أو نفى ما الواجب فيه الإثبات، فلا بد أن يكون لغلطه موضع ورتبة ومنزلة في نسق الصناعة، ويكون هذا الموضع هو "موضع الخلاف" بين الغالط والمصيب، المُبْطِل والمُحِقّ. ولما كان النسق يفترض فيه الترتيب والتراتب، فإن الرتب والمواضع التي تكون **فوق وأعلى** من موضع الغلط، وهو الموضع الذي يكون معلوماً للمختلفين، الغالط والمصيب، لا تكون مواضع خلاف، وإلا لكان سبق ظهور الغلط والخلاف فيها. فتبقى "الحقائق" المندرجة فيها أموراً مسلّمة ومتفقاً على يقينيتها، وما غلط الغالط المبطل إلا لأنه رتب عليها غلطاً وباطلاً وما أصاب المصيب المحق إلا لأنه رتب عليها صواباً وحقّاً. الغلط العلمي إذن فساد في الترتيب وفي الاستنتاج، وردُّ المعاندة بالغلط جوابٌ على فساد الترتيب والاستنتاج وتصحيح وتصويب له. يقول أبو نصر الفارابي موجزاً ومدقّقاً لما بسطناه وشرحناه: "وأما الغلط من أهل الصناعة فإن الشيء الذي غلط فيه مرتبته من الصناعة معلومة عندهما جميعاً [المصيب والغالط]، وما قبله من القضايا موطأة متيقن بها عندهما؛ فالذي يريد أن يزيل عن الغالط خطأه وغلطه يستعمل تلك الأمور التي هي قبل المكان الذي غلط فيه من الصناعة في تبيّن ما غلط فيه الغالط"(25).

يظهر مما سبق أن حديث الفارابي في "الفحص العلمي" حديث في "الحوار العلمي" الذي يتصور في صورة من صور أربع أساس هي:

1- صورة الحوار المتصاوب والمتعاون،
2- صورة الحوار المصحّح لغلط من الأغلاط،
3- صورة الحوار المتلقي لمغالطة من المغالطات،
4- صورة الحوار المعلم لحقيقة من الحقائق،

(25) المرجع السابق، كتاب الجدل، ص49.

وإذا ما اعتبرنا الصورة الرابعة صورة لا تشهد لمقام "حِواريّ" حقيقي خاص وإنما تشهد أساساً للمعايير التي ينبغي توفرها في ناظر من النُظّار ليصحّ عدُّه منتمياً إلى فئة العلماء - وهي معايير "**المسؤولية العلمية**" الخمسة:

1- العلم بحقائق الصناعة أصولاً ومبرهنات،

2- العلم بكيفيات إثبات وتبليغ هذه الحقائق للغير،

3- المشاركة المجدِّدة في تنمية حقائق الصناعة،

4- القدرة على تلقي المغالطات،

5- القدرة على تصحيح الأغلاط،

فإن صور "الفحص العلمي" ستعود إلى ثلاث صور فقط هي صورة الحوار المتصاوب والمتعاون وصورة الحوار المصحّح وصورة الحوار المتلقي[26].

يكمن جوهر حديث الفارابي في هذه الصور الثلاث في إبراز وبيان ما ينبغي أن يراعى فيها من قواعد ومعايير "تؤسس" لمقبوليتها ومشروعيتها ومسموعيتها. فهذه القواعد وهذه المعايير هي لبّ تحليل الفارابي لمسألة "**كيف ينبغي** أن تكون المناظرة العلمية، مناظرة تصاوب كانت أم مناظرة تصاحح أم مناظرة تلاقٍ؟". إن هذه القواعد وهذه المعايير من شأنها أن **توجّه الجالسين للتناظر** في مسألة من مسائل صناعة علمية ما. إن **مجلس المناظرة** الذي يجمع المتصاوبين أو المتصاححين أو المتلاقين، في علم من العلوم، مقام تواصلي حواري ينبغي أن يقوَّم ويحاكَم بهذه القواعد والمعايير؛ فيكون تبعاً لذلك: إما مجلساً للمناظرة على وجه الحقيقة، وإما مجلساً لإدارة الكلام بين اثنين لا مدخل للمناظرة فيه.

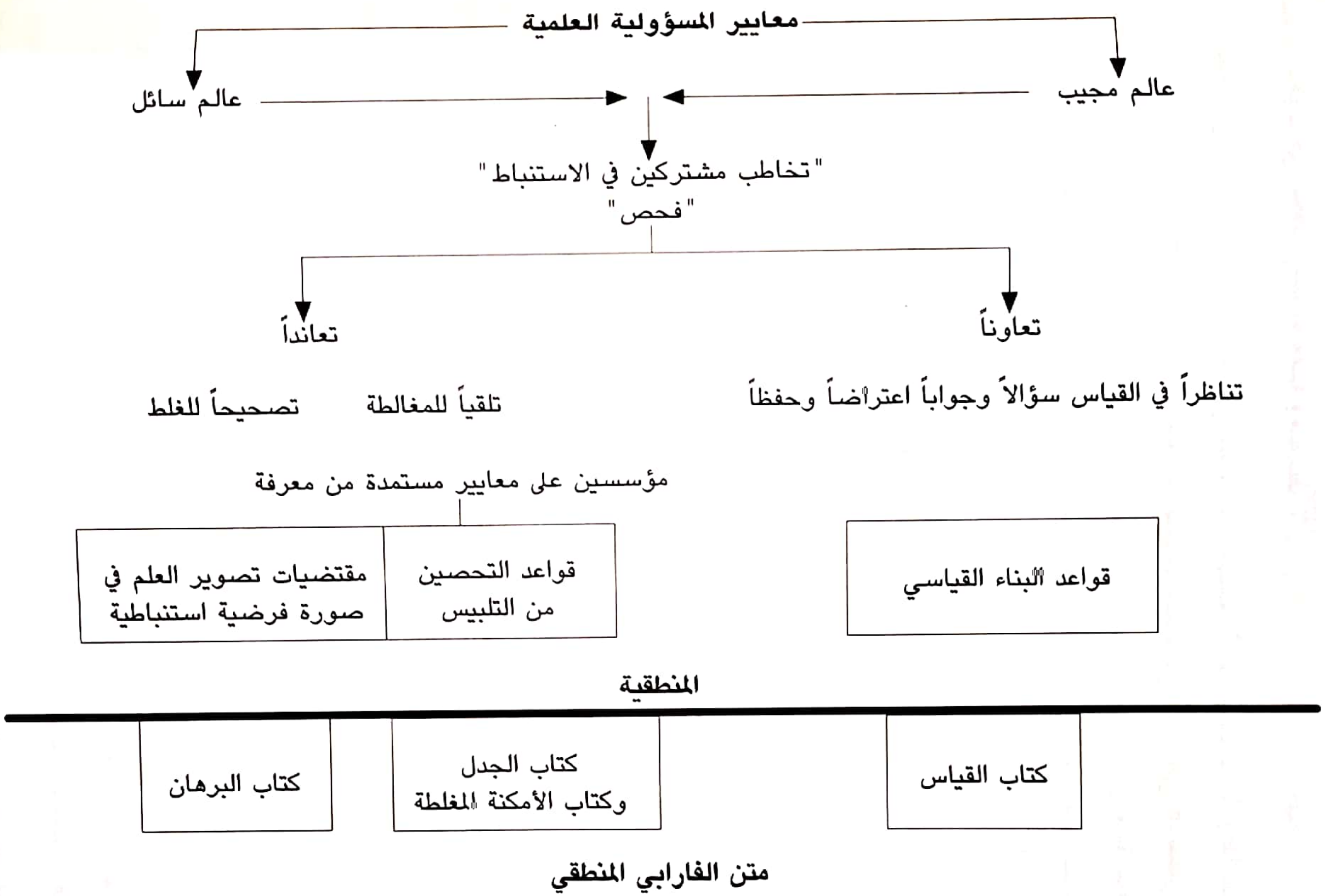
حديث الفارابي في "الفحص العلمي" إذن حديث في مجالسه؛ والحديث في مجالس الفحص العلمي حديث في ما يؤسسه من قواعد ومعايير، أي حديث فيها باعتبارها "مؤسسات"؛ ومن هنا كان "مجلس المناظرة" مؤسسة من المؤسسات؛ كانت وظيفته **التقعيد لما ينبغي أن** يراعى في السلوك الفاحص،

(26) التلقي: بمعنى الاعتراض والمعارضة.

المتعاون أو المتعاند، وتعيين النموذج الذي أُريدَ له أن يكون مرعيًا في هذا السلوك ليكون في فحصه سلوكاً مقنَّناً ومنضبطاً[27].

لمجلس المناظرة إذن، مَثَلُه في ذلك مَثَلُ جميع "المؤسسات"، وظائف التنظيم والترتيب والتوجيه والتقويم، تنظيم النشاط السلوكي الإنساني المسمى مناظرة وترتيبه وتوجيهه وتقويمه؛ وظائف خَصَّصْنا مساهمتنا هذه لبيان وإعادة بناء أحكام الفارابي فيها وتقريراته حولها؛ وهي تقريرات وأحكام تستدعي مقايستها بتقريرات وأحكام أخرى ـ قريبة أو بعيدة ـ ثبتت في ميدان "منطق التفكير النقدي" المعاصر من جهة وفي ميدان "منطق المناظرة الأصولي" القديم من جهة أخرى، تقريرات وأحكام استندت في مُجملها إلى متن الفارابي المنطقي برمّته كما يبيّن ذلك الجدول التالي:

(27) انظر: في قواعد هذا النموذج كتابنا **منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحِجَاجي الأصولي**، خصوصاً صفحات 191-319.


معايير المسؤولية العلمية
عالم مجيب
عالم سائل
"تخاطب مشتركين في الاستنباط"
"فحص"
تعاوناً
تعانداً
تناظراً في القياس سؤالاً وجواباً اعتراضاً وحفظاً
تلقياً للمغالطة
تصحيحاً للغلط
مؤسسين على معايير مستمدة من معرفة
قواعد البناء القياسي
قواعد التحصين من التلبيس
مقتضيات تصوير العلم في صورة فرضية استنباطية
المنطقية
كتاب القياس
كتاب الجدل وكتاب الأمكنة المغلطة
كتاب البرهان
متن الفارابي المنطقي

حول علاقة المنطق بعلم الأصول عند ابن رشد

تمهيد

من النصوص الرشدية حديثة النشر والتداول التي لم يسبق تحليلها علميًا حتى الآن، حسب علمنا، نص **"الضروري في أصول الفقه"** أو **"مختصر المستصفى"** (552هـ) الذي حاول فيه ابن رشد "الشاب" الرجوع إلى "مستصفى" الغزالي من علم أصول الفقه بقصد تهذيبه "بحذف التطويل" واستيفائه باختراع ما يُتمِّمه ويكمِّله. ولا شك في أن نشر هذا النص الرشدي الجديد لا بد وأن يكون مناسبة لتجديد النظر فيما استقرّ من آراء حول موقف ابن رشد من علوم الشريعة وصلتها بالحكمة، خصوصاً وأن هذا النص يتعلق بعلم يمثل في الحقل الثقافي الإسلامي العربي القديم نقطة تقاطعت فيها الاعتبارات العلمية بالاعتبارات العملية، والاعتبارات المنطقية بالاعتبارات القيمية.

إن كان "مختصر المستصفى" مظنّةً للوقوف على موقف ابن رشد من "الأصولية" ومن علم أصول الفقه بصفة عامة، فإنه أيضاً لا يمثل، في نظرنا، إلا لحظة من لحظات السيرورة الفكرية الرشدية التي لم تُستوفَ تمام الاستيفاء، وهي بذلك تدعو العربي المتعاطي للتفلسف اليوم إلى استئناف النظر الفلسفي في "الأصولية" استئنافاً لا يقطع مع التراث الفلسفي العربي القديم، الذي يمثّل ابن رشد أحد أركانه البارزة، ولا يتقيد به ولا بفهم جزئي له.

من الأصول التي يقوم عليها موقف ابن رشد "الشاب" من أصول الفقه أصلان بارزان، أصل أول تمثل في الادعاء بأن أخص الإشكالات التي يعالجها علم أصول الفقه هو "الأشياء التي يقع بها الفهم عن النبي ﷺ"، وهذه الأشياء

هي عنده إما لفظ وإما قرينة لفظ، وبالتالي فإن علم أصول الفقه يؤول بحسب هذه الدعوى إلى علم لفظي، علم بدلالات الألفاظ من جهة الصيغة ومن جهة المفهوم والمعقول وبدلالات قرائن هذه الألفاظ. وأصل ثانٍ تمثَّل في الاعتراض على إدخال المنطق في الصناعة الأصولية ووصله بها، إذ لمّا كانت الصناعة الأصولية صناعة لفظية في جوهرها فلا داعيَ للتقديم لها بمقدّمة منطقية كما فعل ذلك أبو حامد الغزالي في مستصفاه.

نودُ هنا أن نقف عند هذا الأصل الثاني، الفصل بين المنطق والأصول، للتساؤل عن درجة رشديته ومداها، وسنحاول تدبّره مستعينين بعدتين، عدة أصولية تتمثل فيما استقر اليوم من "حقائق" تتعلق بعلم أصول الفقه كبحث لساني - منطقي يدرس الاستدلالات العملية والشرعية، وعُدَّة رشدية تتمثل في دعاوى وأحكام رشدية أخرى لاحقة تضمّنتها اجتهادات ابن رشد في مجال المنطق ومجال الكشف عن مناهج أدلّة المتكلمين ومجال الفصل بين الشريعة والحكمة ومجال المبادرة إلى الابتداء في الاجتهاد الفقهي. وتُستمد مشروعية استنادنا إلى هذه "العدة الرشدية" في تدبر الاعتراض الرشدي على إدخال المنطق في الأصول من كون اللاحق من الدعاوى والأحكام، بالنسبة لناظر من الناظرين، يشكل سياقاً تأويليًا للسابق من دعاويه وأحكامه، سياقاً تتأسس إجرائيته على الايمان بأن التتالي والتتابع في الأحكام والدعاوي لا ينبغي أن يكون مجرد تكثير وتعديد في المعارف، بل ينبغي أن يكون حافظاً لتماسك واتساق هذه الدعاوي والأحكام المتوالية وعدم تناقضها، ومن هذه الجهة قد يصبح السابق من الأحكام منسوخاً باللاحق منها، وقد يصبح مُعمَّماً ومطلقاً بعد أن كان خاصًا ومقيداً، وقد يخصص ويُقيَّد بعد أن كان عامًا ومرسلاً.

إن أقرب سياق تأويلي رشدي إلى "مختصر المستصفى" فيما يتعلق بالفصل بين المنطق والأصول هو "فن الخطابة" الأرسطي، فتلخيص ابن رشد لخطابة أرسطو لم يكن مجرد تقريب لما قاله أرسطو عن الخطابة، بقدر ما كان تقريباً لما تقوله الحكمة الكاملة والتامة، إذ لم يكن أرسطو، عند ابن رشد، مجرد حكيم من الحكماء وإنما كان "الذي كمَّل الحكمة وتمّمها" (تلخيص الخطابة 475). فالدعاوي الواردة في "تلخيص الخطابة" (ل. خ.) دعاوي حكمية رشدية، إذ إن

ابن رشد هو أيضاً "حكيم" أو "مُحِبّ للحكمة" على الأقل، ولا يهم في هذه الدعاوي ما يمكن أن يقال فيها من جهة مدعيها الأول أرسطو، أو من جهة مدى احترامها وفهمها وتقريبها من قبل ملخِّصها ومروِّجها ابن رشد. ما يهم هو أنها أحكام آمن بها ابن رشد واعتقد صدقها وصوابها، وبالتالي يصحّ أن يُستندَ إليها في تدبر الدعاوي الرشدية الأخرى السابقة وقريبة التعلق.

"الخطابة" قريبة من "الكلام الفقهي" ["الكلام الفقهي، هو الذي يدعى بأصول الفقه" (بداية المجتهد... 74)]. ومن أدلة هذا الاقتراب ما يقوله ابن رشد في "مختصر المستصفى" (ص 114) عن الطابع "الجمهوري" للمخاطبة في الصناعة الأصولية، إذ الحال فيها "كالحال في المخاطبة الجمهورية"، ومعلوم أن العلم المختص بمخاطبة الجمهور هو "فن الخطابة". بل ويقول ابن رشد في ربط الكلام فيما فيه خلاف ونزاع وإعلام وبيان بالخطابة: "نعتقد أن المخاطبة التي تكون على جهة التشاجر والتنازع بين يدي الحكام، والمخاطبة التي تكون على جهة الإرشاد والتعليم هي لصناعة واحدة، وهي هذه الصناعة" [الخطابة] (ل. خ12). وعليه فتبليغ الأحكام، وضمنها الأحكام الشرعية، والإرشاد إليها والإعلام بها ومحاولة رفع الخلاف والنزاع فيها أفعال تدخل كلها ضمن الأفعال التي تنظر فيها صنعة الخطابة. ومن ثمة كان للخطابة مدخل في التنظير لأفعال الخطيب الفقيه إن في إفتائه بالحكم الشرعي الذي انتهى إليه اجتهاده، أو في خلافه مع غيره من الفقهاء في حكم من الأحكام الشرعية.

الفقيه إذن معنيٌّ بالخطابة باعتباره حاكماً فيما يقع من نوازل وأحداث آنية؛ ويربط ابن رشد "القاضي الفقيه" بالحاكم حين يقول، بعد تمييزه للأصناف الثلاثة من الحُكّام [حكام في الأمور الماضية، حكام في الأمور المستقبلة، حكام في الأمور الكائنة] "والحاكم في الأمور الكائنة (هو) مثل القاضي في مدننا هذه وهي مدن الإسلام" (ل. خ.52)؛ بل إن القيم والغايات التي تؤم في الأجناس الخطابية الثلاثة، قيم الخير والشرّ، والحسن والقبح، والعدل والجور، قيم ومقاصد حاضرة أيضاً في الكلام الفقهي، في "مقاصده" و"مكارمه" و"قواعده". نتخلص إذن إلى أنه لا مسوغ، وانطلاقاً من ابن رشد ذاته، للفصل بين "الكلام الفقهي" و"الخطابة" عامة و"الخطابة الشرعية خاصة".

إذا صحّ رجوع "الكلام الفقهي" إلى "الخطابة الشرعية" واندراجه فيها فسيصح تتميم القول الرشدي الثابت في "مختصر المستصفى" بالقول الرشدي الثابت في كل من "تلخيص الخطابة" و"جوامع الخطابة". سنرجع إلى "فن الخطابة" الأرسطي وتلخيصه وجوامعه بقصود ثلاثة:

- بقصد إثبات الاتصال بين الأصول والخطابة مادة.
- بقصد إثبات الاتصال بين الأصول والخطابة منهجاً.
- بقصد إثبات "اعتراض رشديّ" على الاعتراض الرشديّ على إدخال المنطق في الأصول.

قصود نثبت فيها ما نثبت بالاستناد إلى شواهد رشدية تنتمي إلى مجال حكمي لا يجوز أن يبقى معزولاً ومفصولاً عن المجالات الشرعية، إذ نفترض في العقل الرشدي أنه عقل واحد سواء نشط في علوم الحكمة أم في علوم الشريعة.

1. الاتصال المادي بين الأصول والخطابة: قضية الأدلّة التفصيلية

يندرج مُسمّى "الأدلة التفصيلية" الأصولي ضمن مُسمّى "مواد الضمائر ومقدماتها" الخطابي، وذلك أن المضامين التي تصلح أن تكون مادة مستعملة في صناعة الخطابة كمقدمات لا بد أن تكون "من أمور معلومة محصلة إما عند الحكام، وإما عند المقبولين من الناس عند الجمهور، وإما عند المقبولين عند الحكام وهم الذين ارتضوهم، وذلك بأن تكون بينة لكل هؤلاء المقبولين أو لأكثرهم وكذلك لكل الحكام أو لأكثرهم" (ل.خ. 472-473). وبهذا الاعتبار يترتّب أن تكون "الأدلة التفصيلية" التي يستند إليها الفقهاء ويبنون عليها، وهي أدلة في أساسها مستمدة من القرآن الكريم والحديث النبويّ الشريف، من هذه "الأمور المعلومة المحصلة" الصالحة لأن تكون مقدمات للكلام الخطابي، بل إنها بالنسبة لجمهور المسلمين ليست مقبولة فقط وإنما مرتبة في أعلى درجات سُلّم القبول.

"أدلة الأحكام" إذن، انطلاقاً من ابن رشد الخطيب، داخلة في الهم الخطابي، بل إن لها تعلُّقاً كبيراً جداً بمقولات ثلاث ترتب فيها مواد الخطابة ومضامينها، مقولة "الرأي" ومقولة "السُنّة" ومقولة "الشهادة". ويظهر من التصور الرشدي لهذه المقولات الثلاث وجوب إلحاق مسمى "الأدلة التفصيلية" بها:

1.1. فالدليل التفصيلي قد يكون "رأياً" لأن الرأي "قضية موضوعها أمور كلية لا جزئية، وذلك في الأمور المؤثرة والمجتنبة [= العملية] لا في الأمور النظرية [= العلمية]"، قضية تكون إما نتيجة ضمير مطوي أو قياس غير مصرح به، وإما مبدأً لضمير مستقبل يمكن لقائس من القائسين أن ينشئه. (ل.خ. 471-475).

2.1. والدليل التفصيلي قد يكون من "السُنّة" عامة و"السُنّة المكتوبة" خاصة. إن ابن رشد الخطيب يميز بين نوعين من السُّنَن والقوانين: "سُنّة مكتوبة خاصة" و"سُنّة غير مكتوبة عامة". والسُنّة غير المكتوبة عنده هي "التي يعترف بها الجميع" ل. خ. 165) و"التي هي في طبيعة الجميع" و"التي يرى الكل فيها بطبعه أنها عدل أو جور وإن لم يكن بين واحد منهم في ذلك اتفاق ولا تعاهد"، وهي السُنَن "التي ليس يُعلم متى وُضعت ولا من وضعها" (ل.خ.213)، وهي "كثيراً ما تضادُّ [السُنن المكتوبة [. . .] ولذلك] يُقنع بها فيما اعتُقِد فيه أنه جور بحسب [السُنن المكتوبة] أنه ليس بجور" (ل.خ. 213-214) أما السُنّة المكتوبة فهي مكتوبة لأنه "لا يُؤمَن أن تُنسى إن لم تُكتب" وهي خاصة لأنها "تخص قوماً قوماً وأمة أمة" (ل.خ. 165) وهي "الموقفة على العدل وما ليس بعدل" وذلك في توجهها إما "نحو العامة والكل من أجل المدينة "أي المقررة والمقدرة" لما ينبغي أن يُفعل في أمر العامة وألاّ يُفعل"، وإما "نحو واحد واحد" أي المقررة والمقدرة "لما ينبغي أن يفعل في أمر واحد واحد" من الناس (ل. خ. 215). إن التمييز الرشدي بين هذين النوعين من السُنَن يؤم غاية أو مقصداً هو بيان وجوه التبعية بينهما: فالمتبوع أو الأصل هو السُنّة غير المكتوبة العامة، والتابع أو الفرع هو السُنّة المكتوبة الخاصة. والقاعدة العامة في التعالق بين هذين النوعين من السُنَن هي "احتياج السُنَن المكتوبة إلى الزيادة والنقصان بحسب ما تقتضيه السُنّة غير المكتوبة". ويدلل ابن رشد لهذه القاعدة بدليلين، دليل "محدودية كل سُنّة مكتوبة" ودليل "عدم كفاية كل سُنّة مكتوبة".

- فالبنسبة للمحدودية يقول ابن رشد: "ليس يستطيع أحد أن يضع سُنَناً كلّيّة عامة بحسب جميع الناس في جميع الأزمنة وجميع الأمكنة، لأن [. . .] تبدل النافع والضار غير متناهٍ وغاية الماهر في وضع السُنَن [= المشرِّع] أن يضع من ذلك ما هو أكثريّ، أعني لأكثر الناس في أكثر الأزمنة وأكثر المواضع [. . .] وإذا

كان الأمر كذلك فباضطرار ألاّ تكون السُنَن المقدرة صادقة أبداً ودائماً، أعني في كل شهر وفي كل وقت، ولذلك قد يُحتاج إلى الزيادة والنقصان فيها، وأنت تتبيَّن هذا من الملل المكتوبة في زماننا هذا" (ل. خ. 221).

- أما بالنسبة لعدم الكفاية فيقول ابن رشد: "لما كانت السُنّة المقدرة لا تنطبق على كل شخص ولا في كل وقت ولا عند كل مكان لم تكن كافية فيما تقدر من الخير والشرّ في معاملة شخص من أشخاص الناس، فاحتيج إلى الزيادة والنقصان فيها بحسب ما تقتضيه السُنّة غير المكتوبة" (ل.خ.220).

الأصل إذن هو السُنَن غير المكتوبة لأنه فيها "عدل مكتوب [= وارد في السنن المكتوبة ومصرَّح به فيها [وتَفَضُلٌ] بما لم يصرَّح به في السُنَن المكتوبة]"، ولهذا التفضّل صورتان "إما الزيادة على السُنَن المكتوبة وإما النقصان منها، فإن كانت الزيادة على الخير المكتوب سُمِّي إحساناً، وإن كانت الزيادة على الشرّ المكتوب سُمِّي سيِّئة، وإن كانت نقصاناً من الشر المكتوب سُمِّي صُلْحاً وحِلْماً واحتمالاً [. . .] كما هو الأمر عندنا في قطع اليد في النصاب وبخاصة في المطعومات" (ل.خ. 220-221).

3.1. والدليل التفصيلي قد يكون "شهادة" أي خبراً لأن "الشهادة... خبر ما" (جوامع الخطابة، 189). وقد تناول ابن رشد الخطيب مسألة الخبر من زاويتين، زاوية المخبرِين بالخبر، وزاوية الأشياء المخبَّر عنها في الخبر، فميَّز في الأشياء المخبر عنها بين الأشياء "المعقولة" والأشياء "المحسوسة" وميَّز في هذه بين أمور ماضية لم نحسَّ بها وأمور حاضرة لا نحسُّ بها. كما ميَّز في المخبرين بين مخبرين ناقلين عن غيرهم ومخبرين عن أشياء أحسوها هم؛ وقسم أخبار هؤلاء المخبرين إلى أخبار الواحد وأخبار الجماعة التي يمكن حصرها وأخبار الجماعة التي لا يمكن حصرها، لينتهي إلى تعيين جملة من ضوابط حصول التصديق بالخبر والشهادة.

إنّ ما يهمُّنا من حديث ابن رشد الخطيب عن الشهادات والأخبار هو أنه كان يستحضر في هذا الحديث مفاهيم واردة عند الأصوليين في باب "الأدلة التفصيلية"؛ فقد تحدث عن "أقوال السلف" وتحدث عن "التواتر" وتحدث عن "الإجماع":

- فعن السلف يقول: "أعني بالشهود القدماء الأسلاف المعروفين المقبولين عند جمهور الناس المشهور فضلهم... [وهم الذين] تُقبل شهادتهم على الأشياء السالفة، سواء أخبروا أنهم عاينوها أو لم يُخبِروا بذلك، لأنه يُحْمَل أمرهم، على الجملة، فيما أخبروا به على التصديق" (ل. خ. 238). بل وتُقبل شهادتهم على الأمور المستقبلة أيضاً إن صحت لهم "المَلَكات التي يخبرون بها عن الأمور المستقبلة" (ل. خ. 240) كحال "الكهان، سواء كان تكهنهم بصناعة أو بغير صناعة" وكحال "ذوي الأمثال السائرة مثل ما يقال: "صِلْ رحمك "فإن صاحب الشّرع عليه السلام قد قال" "صلةُ الرحم تزيدُ في العمر" (ل.خ. 239-240).

وعن التواتر باعتباره الإخبار بالأمور المحسوسة التي لم تُشاهَد والذي يحصل به أقوى تصديق ممكن في مجال غلبة الظن. يقول ابن رشد الخطيب "إن هذا الصنف من الأخبار هو الذي يُسمّى المتواتر" (جوامع الخطابة، 191)؛ ويقصد به "ما أخبرت به جماعة لا يمكن حصرهم أنهم أحسوه"، و"ما أخبرت به جماعة عن جماعة أخرى لا يمكن حصرهم أنهم أحسوه"، و"ما زادت الجماعة على واحد فصاعداً بالغاً ما بلغت إذا استوا أولها ووسطها وآخرها في أنهم لا يمكن حصرهم أو يعسر" (جوامع الخطابة 191). بل ويتطرق ابن رشد، كما فعل في "مختصر المستصفى" (54-57)، إلى مسألة الصدق الحاصل بالتواتر أهو صدق بالذات أم صدق بالعَرَض (جوامع الخطابة 193-194).

- أما الإجماع فقد أدخله ابن رشد الخطيب ضمن "الشهادة". فالإجماع باعتباره "اتفاق أهل المِلّة وتواطؤهم على أمر في الملة" لا يقنع إلا لأن "مستنده... شهادة الشرع لهم بالعصمة" (جوامع الخطابة 195). يظهر من الحديث الخطابي الرشدي إذن أن "الآراء" و"السنن" و"الشهادات" كمفاهيم "خطابية" ليست بعيدة عن مفهوم "الدليل التفصيلي" عند الأصوليين؛ وبغياب هذا التباعد بين "الخطابة" و"الأصول"، في مجال المضامين والمواد التي تقع فيها المخاطبة بأجناسها الثلاثة، يثبت اتصال "الكلام الفقهي" بالخطابة الحكمية. وبثبوت هذا الاتصال يثبت "التوسيع" من مفهوم "الدليل التفصيلي" ليصبح متّسعاً للانطواء على أحكام وقيم تقتضيها "السُنّة غير المكتوبة والعامة"، كالحال بالنسبة للأدلة العقدية التي تُرَدُّ في معانيها المنبَّه عليها إلى ما تقتضيه الحكمة، كما بين ذلك ابن رشد في "فصل المقال" وفي "الكشف عن مناهج الأدلة...".

2. الاتصال المنهجي بين الأصول والخطابة

لا يقتصر الاتصال بين "الكلام الفقهي" و"الخطابة الحكمية" على جانب المادة فقط وإنما يتعداه إلى جانب المنهج. فالكلام الفقهي في استثماره للأدلة التفصيلية، وفي بنائه عليها لأحكامه الاشتغالية والاعتقادية، وفي تداوله فيها وتناظره حولها يسلك طرقاً أو وجوهاً أو مسالك هي أيضاً قريبة اقتراباً كبيراً من تلك الطرق والوجوه والمسالك التي نَظَّرَتْ لها الخطابة.

1.2. الاتصال المنهجي من حيث التدليل والنظر

لن نطلب في هذا المقام لا عرض مختلف وجوه الإنتاج الخطابية، الحقيقية أو السوفسطائية، المستعملة في "الإثبات" وفي "التوبيخ"، ولا سرد مختلف "الأنواع" و"المواضع" الخطابية التي تمثل "أسطقسات" للضمائر الخطابية والتي "يتطرق منها إلى وجود المقدمات.. بطريق صناعي" (ل. خ. 475) أي التي تمثل أصول مبادئ سَعْيٍ نظري يُنْتَقَلُ منها إلى اكتشاف المقدمات الصالحة في إنشاء التدليل المثبت أو الموبخ في جنس من أجناس المخاطبة في "الأبواب الضرورية للناس" (ل. خ. 473) أي في "المشوريات... والمنافرية... والمشاجرية... والانفعالات... والخلقيات" (ل.خ. 76-477).

إنّ اهتمامنا سيتوجّه نحو بعض من "المواضع العامة" ظاهرة التعلق والاقتراب من وجوه إنتاجية نُظِّرَ لها في الأصول في باب القياس والاستدلال. وهدفنا من هذا التوجه تأكيد الوصل بين "الكلام الفقهي" و"الخطابة" من الناحية المنهجية بعد أن تأكد لنا سابقاً الوصل بينهما من الناحية المضمونية. من هذه المواضع العامة باعتبارها قواعد تدليلية يمكن أن نذكر:

- موضع أو دليل "إنك لا تعمل به". ومفاد هذا الموضع أنه إذا استدلّ مستدلٌ بمقدمة ما، أو ادّعى مدّعى ما، وتبيَّن أنه لا يعمل بما استدل به أو ادعاه، حق للسامع المخاطب أن يرد عليه استدلاله. ويعرض ابن رشد لهذا الموضع المعهود عند الأصوليين حين يتطرق إلى مواضع التوبيخ، فنجده يقول عن أحدها "أن ننظر هل يفعل المشير بالأمر ذلك الشيء الذي أشار به، إذا كان ممكناً له فعله، فإنه إن لم يفعل ما أشار به وهو ممكن له، كان فيه موضع توبيخ له"

(ل.خ. 489). ويدرك ابن رشد إجرائية هذا الموضع في المجال العملي الديني الإسلامي - العربي، إذ نجده يقول "وهذا الموضع كاذب [بمعنى أنه يجوز للإنسان أن يشير بالرأي دون أن يكون عاملاً به] فإنه قد يشير الإنسان بالشيء وهو يظنه في وقتٍ ما يشير به خيراً، ثم يتبيَّن له أنه ليس بخير فلا يفعله وهو قد كان أشار به، **ومن هذا عندنا أن يروي الراوي الحديث ويترك العمل به**" (ل.خ. 98-499).

- موضع أو دليل "القلب". ومفاد هذا الدليل عند الأصوليين "أن يجعل السائل ما جعله المعلل علّة لما ادعاه من الحكم علة لضد ذلك الحكم فيصير حُجّة للسائل [المعترض] بعد أن كان حُجَّةً للمعلّل [المستدلّ]". وفيه أنواع عندهم. ويقف ابن رشد عند هذا الموضع الأرسطي الأصل (Rh. 1398 a 4) ليقول إنه "يكون على وجهين":

أ - "أن يكون في طباع الدليل ذلك، مثل أن يوجد إنسان في وسط الدار واقفاً فيقال "إنه لصّ لأنه وُجد في هذا الموضع"، فيقول هو "لو كنت لصّاً لم أكن واقفاً في وسط الدار"".

ب - "أن يكون في ذلك القول... موضع يستدل به منه ضد استدلاله، فإن كان في اعتذار استدل منه على الشكاية، وإن كان في شكاية استدل منه على الاعتذار" (ل.خ. 499-500).

- موضع أو دليل الخطاب الذي يحدُّه الأصوليون بأنه الدلالة على "نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه إذا قيّد الكلام بقيد يجعل الحكم مقصوراً على حال هذا القيد". ويقف ابن رشد عند هذا الموضع الأرسطي الأصل أيضاً (Rh. 1397 a 7 sq) ليقربه بالقول "ينبغي أن ننظر هل ضد المحمول موجود لضد الموضوع، فإن وُجِدَ حكمنا أن المحمول موجود له، وإن ألفيناه مسلوباً عنه حكمنا أن المحمول مسلوب عن الموضوع" (ل.خ. 477-478).

- موضع أو دليل الأولى والأحرى. وهو أيضاً وإن كان معهوداً عند الأصوليين فأصله أرسطي (Rh.1397 b15). ويقربه ابن رشد بالشكل التالي: "إذا كان الأقل وجوداً موجوداً فالأكثر وجوداً موجود ضرورة [...] وأما في الإبطال

فعكس هذا، أعني أنه إذا لم يوجد الأكثر فالأقل غير موجود، وذلك أنه إذا لم يضرب القرابة فأحرى ألا يضرب الآباء" (ل. خ. 479 –480).

– موضع القياس على أصل؛ ويُسمِّيه ابن رشد بالتقابل؛ وهو التدليل الذي يكون بالبناء على أحكام سالفة (أصول) هي "ما حكم به من سلف إما في ذلك الشيء بعينه وإما في شبيهه [قياس الطرد عند الأصوليين]، وإما في ضده [قياس العكس عند الأصوليين]" (ل. خ. 483). وهذا السلف المعتدّ بحكمه هو إما الكل، بما فيه العلماء، وإما الأكثر، وإما الحكماء جلّهم أو بعضهم، وإما أولئك "الذين يُظنُّ أنهم لا يحكمون بالمتضادات. أعني بضد الحق أو بضد الخير أو بضد النافع أو بضد العدل كالإله والأبوين والمعلِّم" (ل. خ. 484) (قارن بأرسطو Rh.1398 b 21–28). وهذا التقابل نقلة من جُزَئِيّ إلى جزئيّ، نقلة تكون "لاشتراكهما في أمر كلّيّ" وذلك "إذا كان الحكم المنقول من أحدهما [الأصل] إلى الآخر [الفرع] موجود لـ [محمولاً على] الجزئيّ الأعرف من أجل ذلك الكلّيّ [العلة]، أو يظن به أنه يوجد له من جهته [من جهة العلة]، وإلا لم تصح النقلة من جزئيّ إلى جزئيّ، أعني إن لم يكن هنالك كلي [علة] وكان وجود ذلك الحكم من أجله للجزئي الأعرف [الأصل]" (ل. خ. 46). ويقول ابن رشد عن هذا الكلي الذي يسدّ مسدّ العلة عند الأصوليين "إن هذا الكلي الذي ارتسم في النفس بالقوة، وإن لم يصرح به يُستعمل في النقلة من جزئي إلى جزئي، هو معيار التمييز بين الاستقراء والتمثيل، فإذا كانت النقلة إليه في الذهن من أكثر الجزئيات كان استقراءً وإن كان من واحد منها أو من الأقل كان تمثيلاً" (ل. خ. 47). (قارن بأرسطو Rh.1357b 26sq).

– موضع المشابهة؛ سواء كانت مشابهة "بأمر مشترك" أو مشابهة "في المناسبة"، وسواء استند إلى شبيه الموضوع، أو إلى شبيه المحمول، أو إلى شبيه المحمول وشبيه الموضوع، أو إلى شبيه العلاقة. إن التدليلات التمثيلية المؤسسة على موضع المشابهة، والتي يجد "القياس الأصولي" بعضاً من مبادئه فيها، نوع من التدليل مدخول "ليس يلزم عنه بالضرورة قول آخر اضطراراً ولا هو منتج بالذات" (جوامع الخطابة 185).

2.2. الاتصال المنهجي من حيث التداول والتناظر

يتحصل من "فن الخطابة" وتلخيصه أن المقام التخاطبي بأجناسه الثلاثة

يتكوّن من أطراف ثلاثة أساس، طرف الخطيب المتكلّم وطرف المناظر السامع وطرف الحاكم الشاهد، وما فن الخطابة إلا صنعة تُقَنِّن وتُقَعِّد لأفعال كل طرف من هذه الأطراف الثلاثة وللتفاعلات الحاصلة بينها.

إن الابتداء بالكلام، وتوجيه الخطاب بقصد الإقناع، وتصويره في صورة الضمير أو صورة المثال، أمور تفترض وجود فاعلين آخرين غير الخطيب المتكلم؛ يقول ابن رشد "إذا أُرِيدَ أن يكون القول تام الإقناع فواجب أن يوضع حاكم ومناظر في جميع أجناس الأقاويل الخطبية" (ل.خ. 431).

- السامع المُناظِر

إن المُناظِر عند ابن رشد هو الطرف الذي ينتهض إلى "التشكيك على القول المقنع [الذي أدّاه المتكلّم الخطيب] والإبطال له" (ل.خ. 430)، إن في نتيجته أو في ما بنيت عليه من قياس. وهذا "التشكيك" الذي يتفاعل به المناظر مع الخطيب لا بد أن يكون تفاعلاً حِجَاجيًا، وذلك لأن "المناظر مساوٍ للمتكلم"، والمتكلم خاطب بالحجة [الضمير أو المثال]، فتعيَّن ألاّ "يُكْتَفَى من [المُناظِر] برد القول دون أن يأتي على ذلك بدليل" (ل.خ. 431).

يترتّب على افتراض وجود المُناظِر في المقام التخاطبي عامة، والشرعي خاصة، ضرورة الوقوف على أفعال المناظرة لتقنينها وتقعيدها، وهي الأفعال التي يُسمِّيها ابن رشد "المعاندة" و"المناقضة" و"المقاومة" و"المناقضات"، وهي أسماء مترادفة تسمي الأفعال "التي تُتَلقى [= تعارض] بها الضمائر، وهي التي يستعملها السامع" (ل. خ. 510). وتكون هذه التشكيكات أو المناقضات أو المعاندات عنصراً جوهرياً في حصول الإقناع على أتمّ وجه، إذ ينبغي أن تُسْتَوْفَى ليكون القول الخطابي تام الإقناع، لأنه لا يكفي في التدليل أن يكون صحيحاً بل ينبغي أيضاً، لتمام الصحة، أن تُدفَع الاعتراضات الواردة عليه وتُرَد؛ يقول ابن رشد: "الكلام الخطابي إنما يكون أتمّ فعلاً وأكثر إقناعاً إذا رأى المخاطب به أنه لم يبقَ فيه موضع فحص ولا تأمل ولا معارضة إلا وقد أتى بها فتزيفت" (ل.خ.430).

تؤول ضرورة افتراض وجود المناظر إلى ضرورة اعتبار مختلف الوجوه الاعتراضية التي ينجزها المُناظِر في تفاعله النظري مع ما عُرض عليه وخوطب به. ولاعتبار هذه الوجوه الاعتراضية مدخل في صناعة الخطابة؛ فقد بيَّن ابن رشد كيف ينقض القياس في شكله، وكيف تقاوم مقدماته، ونتيجته (ل.خ510-520)، مع أنه في "مختصر المستصفى" حذف، باعتباره غير صناعي وغير ضروري، ما خصَّصَه في أصول الفقه لمسألة "الاعتراضات الواردة على القياس" من مباحث. نستخلص إذن أننا مُلْزَمون، وانطلاقاً من ابن رشد ذاته، بمراجعة المواقف الرشدية مما هو "ضروري" و"صناعي" في أصول الفقه؛ فالمباحث المتعلّقة بالمُناظَرة والتدافع، سواء على مستوى تأويل النصوص، أو على مستوى توليد الأحكام منها، مباحث جوهرية ليس في الخطابة فقط ولكن في الكلام الفقهي أيضاً، وبالتالي لا يصحّ اختزال أصول الفقه، كنظر صناعي، إلى الجزء الذي يتضمن "النظر في الأدلة المستعملة في استنباط حكم حكم عن أصل أصل وكيف استعمالها" كما صرّح بذلك ابن رشد الشاب في اختصاره للمستصفى. وإذا تعينت هذه المراجعة فإن الأفق سينفتح لتتميم التقريب الرشدي للحكمة، في بُعدها الخطابي، بالانتهاض للقيام بالموازنة بين التقعيد "الخطابي" للمناظرة والتقعيد "الأصولي" لها...

- **الشاهد الحاكم**

إن أفعال الحاكم تأتي بعد كل من أفعال المتكلّم الخطيب وأفعال السامع المناظر، إذ يتمثل دور الحاكم في الانتهاض "لتميز حجة كل واحد من الفريقين أعني المتكلّم والمُناظِر" (ل.خ. 430)، وقصده من هذا الانتهاض أن "يشهد بصدق القياس المنتج" للنتيجة، سواء أكانت نتيجة المتكلّم القائس أم نتيجة السامع المناظر (ل.خ. 430). والحاكم في شهادته هذه "لا يُكَلَّف بالدليل على ما حكم به" لأنه "أعلى من المُناظِر" وبالتالي من المتكلّم الذي هو مساوٍ للمُناظر (ل. خ. 431).

تؤول ضرورة افتراض وجود الحاكم في المقام الخطابي الشرعي إذن إلى ضرورة الوقوف على مختلف ضوابط التمييز بين الأدلة والموازنة بينها لتقديم بعضها وترجيحه؛ ولقد وقف ابن رشد على معايير ثلاثة بفضلها تتمّ المفاضلة بين الأقيسة (ل.خ. 475 وما بعدها). ولكنه في "مختصر المستصفى"، عندما تُوَقِفُه

قضية "ترجيح الأدلة" الداخلة في باب الاجتهاد والمتعلّقة بطرق الترجيح باعتبارها، كما يقول ابن رشد "قوانين تقترن بدليل دليل وسند سند" (المختصر 135)، يجعل هذه القوانين من الأمور الممتنعة عن الضبط فهي "تكاد لا تتناهى"؛ ويعلّق بالقول "وقد رام أهل هذه الصناعة [-أصول الفقه] حصرها، لكن أما نحن فلا حاجة لنا إلى تعديدها، إذا كان الانسان يمكنه من تلقاء نفسه الوقوف على ما فيها يفيد غلبة الظنّ مما ليس يفيد. فأما من كان له فراغ وأحبّ أن يثبتها ههنا فليفعل، لكن يجب أن يثبت القرائن التي يقع بها ترجيح طرق النقل في كتاب الأخبار، والتي يقع بها ترجيح المفهوم في الجزء الثالث من هذا الكتاب" (المختصر 135).

إن كانت مسألة الترجيح في "أصول الفقه" مما لا حاجة إليه حسب ابن رشد "الشاب" فإنها حسب ابن رشد "الحكيم" الملخص للخطابة والجدل مسألة ذات بال؛ وعليه ينبغي هنا أيضاً وانطلاقاً من ابن رشد الحكيم، تقويم الموقف الرشدي السابق المنقص من قيمة ما خصّصه الأصوليون من جهد لتحرير وضبط قوانين الترجيح بين طرق الأدلّة، خصوصاً وقد اتسم هذا الجهد بالتأسس لا على الاعتبارات المنطقية وحدها، ولكن أيضاً، وبالأساس، على اعتبارات قيمية لم تُولَ لها بعد العناية اللازمة.

3. الوصل المطلوب بين المنطق والأصول

القول الجامع هو أن "الكلام الفقهي" من حيث مادته وقيمته، ومن حيث صورته ومنهجه، وانطلاقاً من "حكمة" ابن رشد الأرسطي، مندرج في "الخطابة"؛ وبصحة هذا الاندراج تتهافت دعوى الفصل بين أصول الفقه والفلسفة، في جانبيها العملي والنظري، وتتأكد ضرورة الوصل بين أصول الفقه والخطابة الفلسفية خاصة.

إذا صح وجوب الوصل بين الأصول والخطابة فهل يبقى ادعاء وجوب فصل المنطق عن الأصول ادعاءً مستقيماً؟ وهل يبقى هناك مبرر لمؤاخذة ابن رشد لأبي حامد الغزالي على مقدمة مستصفاه المنطقية؟

أعتقد أن ابن رشد "الحكيم" لن يرفض لأبي حامد حق إدخال المنطق في حقل الأصول، إذ أبو الوليد نفسه نادى بهذا الإدخال حين وقف عند التصديق

البلاغي الذي هو أحد التصديقات التي تتناولها الصناعة المنطقية. يقول ابن رشد عن التصديق البلاغي وعن التدليل المُسمَّى ضميراً أو قياس الضمير وعن مدخل المنطق في ذلك "الشيء الذي نثبت به الأشياء على طريق الخطابة هو "الضمير"، لأن هذا هو أصل التصديق وعموده في الأمور التي توقع هذا النحو من التصديق، أعني التصديق البلاغي"، وبما أن الضمير "نوع من القياس و[أن] معرفة القياس [...] جزء من صناعة المنطق ف[...] يجب أن يكون صاحب المنطق هو الذي ينظر في هذه الصناعة إما كلها وإما في أجزاء منها (ل. خ. 17). بل إن ابن رشد يدعو إلى الرجوع إلى التحليلات وإلى نظرية القياس عامة حين يقول: "بَيِّنٌ أن الذي يعرف القياس من كم شيء يلتئم ويكون، ومتى يكون فهو أقدر على عمل الضمير ممن يعرف الضمير فقط دون أن يعرف القياس الذي هو جنسه؛ والذي يزيد على هذا فيعلم لمن تعمل الضمائر والفصول التي بين الضمير وبين سائر المقاييس أن تستعمل في الصنائع الأخرى فهو أقدر من ذينك. والمعرفة بهذا كله إنما هو لصناعة المنطق، فإن للقوة الواحدة بعينها، أعني للصناعة الواحدة بعينها، أن تعرف الشيء الذي هو حق والذي هو شبيه بالحق، والتصديقات الخطبية وإن لم تكن حقًّا فهي شبيهة بالحق، وأيضاً فإن الناس متهيّئون بطبيعتهم كل التهيئة للوقوف على الحق نفسه، وهم أكثر ذلك يؤمونه ويفعلون عنه. والمحمودات، وهي التي تكون منها الضمائر، شبيهة بالحق من أنها نائبة عند الجمهور مناب الحق، والشبيه بالحق قد يدخل علم الحق الذي هو علم المنطق" (ل.خ.17-18). ويضيف ابن رشد: إن الخطباء - وضمنهم الفقهاء - إن "لم يكن عندهم علم المنطق" واستعملوا "الأقاويل الخطبية فقط من غير أن يتقدَّموا [وقد تقدَّم الغزالي بمقدمة مستصفاه المنطقية]!!! فيعرفوا هذه الأشياء التي هي عمود البلاغة [...] إنما يتكلمون في أشياء تجري من البلاغة مجرى التزيين والتنميق الذي يكون في ظاهر الشيء وصفحته، لا في الأشياء التي تتنزل منها منزلة ما به قوام الشيء ووجوده، وإن كان قد يُظَن بما فعلوا من ذلك أنهم قد بلغوا الغاية من الأقاويل الإقناعية وجروا في ذلك على طريق الصواب والعدل" (ل.خ.18-19).

التقدم بالتعرف على المنطق وتعلمه إذن أمر مطلوب في هذه الصناعة وإن كانت التصديقات الحاصلة فيها تصديقات بلاغية وخطبية شبيهة بالتصديقات الحقة!!

من أجل منطق لعلم الكلام

تمهيد

المقال الكلامي

1 - مقال علمي ديني شريف،

2 - يمكن اعتباره والنظر فيه باعتبارات ومناظر متعددة ومتعاضدة،

3 - يمتلك صورة لزومية تقتضي الكشف والوصف من جهة والتفسير والتبرير من جهة ثانية والتقويم والانتقاد من جهة ثالثة،

4 - يتمثل النظر المنطقي فيه في فحص صورته اللزومية بمنطق طبيعي حِجَاجي يستحضر، فضلاً عن المقال، كلاً من القائل (منشئ القول الكلامي) والمتقبِّل (متلقّي القول الكلامي)،

5 - وقد يتسنّى بالنظر المنطقي الطبيعي الحِجَاجي فيه التمكن من معيار منهجي، يكمل معايير أخرى ممكنة نظريًا، يفيد في الحكم بوجود خصوصية تختص بها هذه الفرقة الكلامية أو تلك، وبوجود تميز لعلم الكلام في ظرف زماني ما من التاريخ الإسلامي العربي أو في ظرف مكاني ما منه.

1. المقال الكلامي مقال علمي ديني شريف

يستمدُّ علم الكلام، عند أهله، شرفه وعُلُوَّ شأنه من شرف العلوم المِلِّيّة التي ينتمي إليها. إن كان بعض من فلاسفة الإسلام فضَّل العلوم الحكمية على العلوم المِلِّية ودلَّل لهذا التفضيل فإن بعضاً من متكلِّمة الإسلام فضَّل العلوم الملية على

العلوم الحكمية ودلّل هو أيضاً لهذا التفضيل. ومن النصوص الشاهدة لتفضيل العلوم المِلّية على غيرها والمدللة لهذا التفضيل بل والمنتهية إلى تقرير إمكانية جعل العلم الديني أصلاً وأساساً لكل العلوم نص لأبي الحسن العامري في كتابه "**الإعلام بمناقب الإسلام**" **يَعُدُّ** فيه العلوم الملية "أشرف العلوم كلها وأعلاها رتبة وأرفعها درجة"، بانياً حكمه هذا بطرق أو "وجوه ثلاثة" يعيّنها بالشكل التالي:

"أحدها: أن ثمرة العلوم كلها هي **الوصول إلى الخيرات**؛ ولا خيرة للعبد أفضل من إفادة الزُّلْفى إلى مولاه؛ ولن يَسْعد بنيلها إلا بإخلاص العبودية ونفض الشغل عن تطلب مرضاته. وليس يُشَكّ أن الإنسان لن يصير مهتدياً إلى إقامة لوازمه من حقوق مَنْ له الخلق والأمر عَزَّ اسمه إلا بعلم دينه الحق دون ما سواه من العلوم الأخرى، فهو [= العلم الديني] إذن يختص من بينها [= العلوم الأخرى] بأنه **يفيده خيرة أبدية وغبطة صيتية**، وتلك ثمرة ليس وراءها ثمرة.

الثاني: أنه لم يوضع دين من الأديان للنفع الخاصي والفائدة الجزئية بل يُقصد بها أبداً **المصلحة الكلية. والحاجة إلى ما يَعم الخلائق جدواه تكون أَمَسّ منها إلى المقصور نفعه على شخص واحد**... فإذن العلوم الأخرى وإن كانت في أنفسها عِلْقاً نفيساً فمن قِبَل أنها بإزاء فضائل الأفراد من البَرِيَّة...

الثالث: أن العلم الديني قد يصير أساساً تُبنى عليه سائر العلوم، فإنه لن **يُقْتَبَس إلا من المشكاة التي إليها تُعْتَزى الأوضاع [= المبادىء] الأولية لكل صناعة نظرية**، أعني الوحي الإلٰهي الذي لا يعرض الشكّ عليه ولا يجوز السهو والغلط فيه، أما العلوم الأخرى فليس واحد منها بحيث يقوى على أن يؤسَّس عليه علم الدين أو يقضي على شيء من أبوابه. فإذن **العلم الديني لا محالة يَنْزِل في ذاته منزلة أصول الصناعات النظرية ومبادئها في الصدق والقوة**" (ص105-106).

باعتبارات ثلاثة إذن يُثبت العامري فضل العلوم المِلّية على العلوم الحكمية: اعتبارين عمليين واعتبار علمي. فعمليًا لا بد من تقديم العلم المفيدِ أفضلَ خَيْرِ على العلم المفيد لخير أقلّ، ولا بد أيضاً من تقديم العلم المفيد لأشمل خير وأعمه على العلم المفيد لخير أقل شمولاً وعموماً. وعلميًا لا بد من تقديم العلم المستفاد من مبادىء لا يطالها لا الشك ولا الغلط ولا السهو على العلم المستفاد من مبادىء يجوز فيها الشك والغلط والسهو، ولا بد أيضاً من جعل العلم المُقَدَّم

أصلاً يُبْنَى عليه العلم المُؤَخَّرُ. وبثبوت فضيلة العلوم المِلّية بالقياس إلى العلوم الحكمية تثبت فضيلة علم الكلام المِلّي بالقياس إلى الإلٰهيات الحكمية أو الفلسفية[1].

2. تعدد مَرَاقب النظر إلى علم الكلام

علم الكلام، عند أهله وعند غيرهم، من العلوم الاعتقادية التي تشملها العلوم المِلّية. إنه يطلب تقرير الاعتقادات[2] المنقولة عن مُبَلِّغ الرسالة وتشييدها بالأدلة المعقولة من جهة وتأييدها وتوهين مخالفها بأساليب المناظرة المحمودة من جهة ثانية، بحيث يترتب على ذلك، مبدئيًا، الانسياق والتكليف القلبيان ويثبت الإيمان والتصديق المؤدّيان إلى الانسياق والتكليف القالبيين.

يمكن النظر إلى الصنعة الكلامية، كما حدّدناه في الفقرة السابقة، باعتبارات متعددة قد يكون أهمها اعتبارات ستة متعاضدة ومتكاملة: اعتبار المقصد من علم الكلام، اعتبار المستفاد من علم الكلام، اعتبار منهج الاستفادة بعلم الكلام، اعتبار المُقْتَضَى الطبيعي الداخلي للكلام، اعتبار المُقْتَضَى الطبيعي الخارجي للكلام واعتبار المُقْتَضَى الظرفي الداخلي للكلام.

2. 1. إن للكلام من حيث الوظيفة والمقصد والغرض طبيعة "**نضالية**" و"**حمائية**" و"**دفاعية**"؛ وهو بذلك يقتضي أن يدرج في مقام "**الصراع العقدي**"، سواء أكان هذا الصراع صراعاً بين مُعتقدين أم كان صراعاً بين طائفتين أم كان صراعاً بين مِلّتين... ومن شواهد صحة تأسيس علم الكلام على مفهوم "الصراع العقدي" يمكن الاستشهاد بالتعريفين اللذين حَدَّ بهما أبو حامد الغزالي علم

---

(1) يمثل موقف العامري هذا مناسبة لفحص وتدبر التقابل بين تأسيس "الحكمة" على "الملة" وتأسيس "الملة" على "الحكمة"؛ فالعامري ينتصر للتأسيس الأول، وفلاسفةُ الإسلام، بدءاً من الكندي، ينتصرون للتأسيس الثاني. انظر بشأن هذا التأسيس الثاني مقالتينا:
1 ـ "حول علاقة المنطق بعلم الأصول عند ابن رشد"،
2 ـ "كونية" المعلوم ومحليته عند أبي نصر الفارابي.

(2) ننظر لمصطلح "الاعتقاد" هنا نظرة ابن حزم له؛ **فهو عنده**: "استقرار حكم [نظري] ما في النفس، وقد يكون حقاً و[قد] يكون باطلاً"، ("رسالة في تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين"، ضمن **رسائل ابن حزم**، ج4، ص413).

الكلام؛ **فقد عرّفه في المنقذ من الضلال بأنه "الذبّ عن السُنّة والنضال عن العقيدة المُتَلَقّاة بالقبول من النبوة"** (ص18-19)؛ وعرّفه في **"الاقتصاد في الاعتقاد"** بأنه "حفظ عقيدة أهل السُنّة وحراستها عن تشويش أهل البدعة" تحصيناً لعامة المكلّفين (ص2).

2.2. وللكلام من حيث فائدته وثمرته ومحصوله طبيعة **"معرفية"** و**"علمية"**. إنه يُمَكِّنُ من التعرف والعلم بأصول الدين باعتبارها البراهين والدلائل الموضحة والدالة على أن ما يقوله النبي صلى الله عليه وسلم حق من الخبر والأمر؛ أي يُمَكِّن من تبيُّن العقائد الإيمانية وهي موصولة بما أفادها وأهدى إليها من الأدلة والبراهين. بل وقد يفيد علم الكلام صاحبه **اكتساب الخبرة التدليلية والاحتجاجية**، إذ من شأنه، كما يقول طاش كُبْرِي زاده في **"مفتاح السعادة..."**، أن يؤدي إلى "تحصيل المَلَكة أو القدرة على إثبات الحقائق الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها" (ج2، ص132).

3.2. وللكلام من حيث أسلوبه وطريقته ومنهجه طبيعة **"حِجَاجية"** تترافد فيها آليات الإثبات والإبطال، التصحيح والإفساد، الإبرام والنقض، التعضيد والدفع؛ فهذا ابن خلدون يُرْجِع، في مقدمته، الكلام إلى "الحِجَاج... عن [العقائد الإيمانية] بالأدلة العقلية" (ص780) وإلى "التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها وتدفع شُبَهَ أهل البدع عنها" (ص922).

4.2. وللكلام من حيث مقتضياته الطبيعية الداخلية طبيعة مشروعة تمثلت في مشروعية النظر والتناظر **لرفع الخلاف** الذي حصل بين المؤمنين في تفصيل العقائد الإيمانية الواردة في القرآن الكريم. لقد كان الاختلاف في فهم القرآن الكريم اختلافاً طبيعيًا نجم ضرورة عن طبيعة لغة نصوص القرآن المنفتحة والمتسعة ومن ثمة "المعرضة للظنون المختلفة". يقول أبو الحسن العامري في هذا الشأن: "إن الأوجه التي لأجلها يقع الغرض في الكلام المنظوم تنقسم إلى شعب ثلاث:

[1]. أن يكون مَخْرَجُهُ على سبيل الرمز والإلغاز دون التصريح والإيضاح...

[2]. أن يكون مبنيًا على الإجمال والإيجاز، أعني أن يُودَعَ الكثير من المعاني في القليل من الألفاظ.

[3]. **أن يكون معناه إما دقيقاً في نفسه وإما مُحْوِجاً إلى التحقيق بمقدمات قبله.**

والقرآن يشتمل على الأوجه الثلاثة... وإذا كان القرآن متضمّناً للأوجه الثلاثة والتي بها تصير الألفاظ معرضة للظنون المختلفة فلا غرو أن يكثر الاختلاف فيه وتزدحم الشبه في معانيه" (**الإعلام...**، ص198-199).

5.2. وللكلام من حيث مقتضياته الطبيعية الخارجية طبيعة مشروعة أيضاً تمثلت في مشروعية تفاعل "**الإسلام**" و"**أهله**" مع "**المجال التداولي العقدي العام**" الذي كان يشمل، فجرَ الإسلام، النَّسَقَ العقدي اليهودي والنَّسَقَ العقدي الصّابئي والنَّسَقَ العقدي النصراني والأنساق العقدية المشركة، من شرك سومري وتنجيم بابلي وشرك زرادشتي وشرك مانوي. ولقد كان أمراً طبيعياً أن يُشَكّل هذا المجال التداولي العقدي العام، باعتباره المحيط الديني والفكري الذي ظهر فيه الإسلام، إطاراً عاماً اندرج فيه **التكلم على** الإسلام والهجوم عليه **والتكلم** عن الإسلام ونُصرته. وإذا ما افترضنا أن كل معتقد معين مما يشمله نسق عقدي ما من أنساق هذا المجال التداولي العقدي العام لم يكن في الحقيقة إلا جواباً خاصًا وحلاً متميزاً لمسألة عقدية محددة (بدء الخلق؟ الحكمة من خلق الانسان، سبل خلاص الانسان؟... مثلاً) فيسوغ لنا أن نُرْجِع المجال التداولي العقدي العام إلى سجل ينطوي على نقاش لمختلف المسائل العقدية المطروحة مع تقديم بيانات وأجوبة خاصة عليها؛ ومن ثمة يسوغ لنا أن نعد الاختلاف والتمايز الحاصلين بين الأنساق العقدية اختلافاً وتمايزاً في البيانات والأجوبة المقدمة من قِبَلِ هذه الأنساق على المسائل العقدية المشتركة بينها. ويترتب على ما سبق أن الخطاب القرآني الكريم، المُخْبِر بالعقائد الإيمانية أساساً، سيكون، من هذه الناحية، خطاباً تدليليًا يدلل للمعتقد الحق ويتكلم عنه (التكلم عن= النصرة)، بل وسيكون خطاباً تداوليًا وتناظريًا أيضاً، إذ لم يكتفِ بالتدليل للمعتقدات الحقة وإنما أردف ذلك بالتدليل والتكلم على (التكلم على = التزييف) المعتقدات الباطلة التي وردت بها الأنساق العقدية المخالفة. ولقد انتبه بعض النُّظّار المسلمين، كابن قَيِّم الجوزيّة مثلاً، إلى أهمية الطابعين التدليلي النظري والتداولي التناظري الواردينَ في القرآن الكريم. يقول ابن القَيِّم في **إعلام الموقِّعين عن رب العالمِين**: "قد يقع في وهمِ كثيرٍ مِنَ الجُهّال أن الشريعة لا احتجاج فيها وأن المرسَل بها صلوات الله وسلامه عليه لم

يكن يحتج على خصومه ولا يجادلهم، **ويُظْهِرُ جُهَّلُ المنطقيين وفروخ اليونان [= فلاسفة الإسلام]** أن الشريعة خطاب للجمهور ولا احتجاج فيها، وأن الأنبياء دعوا الجمهور بطريق الخطابة[3]، والحجج للخواص وهم أهل البرهان، يَعْنُون أنفسَهم ومن سلك طريقتهم. وكل هذا من جهلهم بالشريعة والقرآن؛ فإن القرآن مملوء من الحُجَج والأدلّة والبراهين في مسائل التوحيد وإثبات الصانع والمَعاد وإرسال الرسل وحدوث العالم. . . [فـ] القرآن مملوء بالاحتجاج، وفيه جميع أنواع الأدلة والأقيسة الصحيحة. . .، وهذه مناظرات القرآن مع الكُفّار موجودة فيه، وهذه مناظرات رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه لخصومهم وإقامة الحجج عليهم، لا ينكر ذلك إلا جاهل مفرط في الجهل" (ج1، ص144-146). ولقد سار نجم الدين الطوفي في نفس اتجاه ابن القَيِّم حين خصص في كتابه القيم **عَلَمُ الجَذَلِ في علم الجدل**، وهو كتاب يدرس آداب المناظرة ومنطقها، باباً أوقفه على فحص "الوقائع الجدلية الواردة في القرآن الكريم" (ص93-209).

6.2. وللكلام، أخيراً، من حيث مقتضياته الداخلية الظرفية طبيعة مشروعة تمثلت في مشروعية إصلاح الشأن الداخلي الذي عرف، لظروف خاصة، ظهور "متكلّمين" أضرُّوا بهذا الشأن. ولعل من أهم مظاهر هذا "**الضرر الداخلي الظرفي**" أمرين، القصور في مناظرة الكُفّار والمشركين من جهة وتسخير العقيدة الإسلامية لأغراض سياسية خاصة من جهة أخرى:

أ ـ فمن الأمور التي نجمت عن التكلُّم على الخصوم في الدين، عند البعض، التزام اعتقادات تخالف بهذه الدرجة أو تلك الاعتقادات التي يجمع عليها "أصحاب الحقيقة الإسلامية". وهذه مخالفة ما كان يمكن أن يُسْكَتَ عنها؛ فوقع بذلك التكلم عليها وعلى أصحابها باعتبارهم "مبتدعة". يقول ابن تيمية في **الفتاوى الكبرى** في هذا الشأن: "إن من أعظم أسباب بدع المتكلّمين. . . قصورهم في مناظرة الكفار والمشركين، فإنهم يناظرونهم ويحاجُّونهم بغير الحق والعدل لينصروا الإسلام. . . فيُسْقِط عليهم أولئك ما فيهم من الجهل والظلم ويحاجونهم بممانعات

(3) إشارة من ابن قَيِّم الجوزية إلى دعوة بعض الفلاسفة المسلمين، ونموذجهم الأمثل ابن رشد، القائلة بأن طبيعة "المخاطبة الدينية" طبيعة تمثيلية وتنبيهية وإيمائية تمثل للحقائق الحكمية الفلسفية وتنبّه عليها وتومئ إليها.

ومعارضات فيحتاجون حينئذ إلى جحد طائفة من الحق الذي جاء به الرسول" (ج5، ص38).

ب ـ ومن الأمور التي نجمت عن تسخير الدين لأغراض سياسية، في مسألة الخلافة خصوصاً، تجرؤ البعض إلى حد رد رسالة التوحيد التي نزل بها القرآن الكريم إلى رسالة ولاية لأشخاص معينين ولبيت معين؛ مثل ذلك تعليق بعض الإمامية البيان القرآني بالأئمة وحدهم. يقول الكارازاني في **مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار**: "التحقيق الحقيق. . . أن تمام القرآن إنما أنزل للإرشاد إليهم [= الأئمة] والإعلام بهم وبيان العلوم والأحكام لهم والأمر بإطاعتهم وترك مخالفتهم، وإن الله عزّ وجلّ جعل جملة بطن القرآن في دعوة الإمامة والولاية كما جعل ظهره في دعوة التوحيد والنبوة والرسالة" (عن الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج2، ص47). وما كان لمثل هذا التسخير السياسي الواضح أن يُسْكت عنه لأنه هو أيضاً بدعة وفتنة، فحصل من ثمة التكلم عليه.

زوايا نظر متعددة إذن يمكن منها الإشراف على "التكلم في العقائد"؛ في كل زاوية منها يمكن تغليب طبيعة من الطبائع الست المذكورة سابقاً. وبهذا التعدد في زوايا النظر تعدّدت "أسماء" علم الكلام، فسُمّي "علم أصول الدين" و"علم التوحيد والصفات" و"علم المجاهدة عن الدين باللسان" و"علم تأييد الدين بقوة اللسان" و"علم توطيد أركان الدين" و"علم التشاجر". يروي الجاحظ، في **البيان والتبيين** بيتاً مادحاً للمعتزلة:

"وأوتادُ دينِ اللّه في كلِّ بلدةٍ   وموضع فُتْياه وعِلْمِ التشاجرِ"

(ج1، ص38).

على أن أهم طبيعة من طبائع التكلّم في العقائد، من وجهة نظر منطقية، هي طبيعة بنية القول الكلامي التدليلية والتداولية.

3. صورة القول الكلامي اللزومية

إن التنصيص على صبّ الاهتمام على "صورة" القول، أيًا كان هذا القول، يدلّ على استبعاد الاعتناء بـ "مضمون" القول أو "مادته" أو "محتواه"، وذلك

للمقابلة المأثورة منطقيًا بين "الصورة" و"المضمون"، الصورة "المعتبرة" والمضمون "المهمَل". وما اصطناع المنطق للغة رمزية، اعتباطية في وضعها الأول، إلا وسيلة توسل بها لتثبيت "اعتباراته" من جهة و"إهمالاته" من جهة أخرى؛ فـ "متغيرات" هذه اللغة الاصطناعية المحيلة إلى الأحكام - "المتغيرات القضوية" - أو إلى المفاهيم - "المتغيرات المحمولية" - أو إلى الأعيان - "المتغيرات الشخصية" - لا دلالة لها عند المنطقي إلا ما كان من أمر إشارتها إلى "فراغات" قابلة لأن تُملأ بمضامين، "مهملة" مبدئيًا، هي مضامين الأحكام أو مضامين المفاهيم أو مضامين الأعيان. أما "ثوابت" هذه اللغة الاصطناعية المحيلة إلى التعالقات بين الأحكام أو التعالقات بين المفاهيم أو تعالقات مفهوم بعين أو بعينين أو أكثر فهي المقصودة أصلاً بالهم والاعتبار المنطقيين؛ ومن ثمة اهتمّ أهل المنطق بمحاولة حصر مختلف أنواع هذه التعالقات وتخصيص كل نوع من هذه الأنواع بدلالة واحدة ووحيدة، واضعين قواعد تضمن سلامة البناء، أي سلامة التعليق، سواء أكان هذا التعليق تعليقاً واحداً أم كان تعليقاً مركباً من تعليقين أو أكثر... كما اهتم أهل المنطق بإبداع تقنيات ووجوه مُتَفَنّنةٍ، محصورة الخطوات، بها يتمكنون من "تأويل" التعالقات سليمة التركيب، أي بها يقدرون على الوصول إلى "المآل الدلالي" لما افْتُرِضَ من تعالق سليم التركيب. و"المآل الدلالي" المقصود عند المناطقة إما "الصدق" وإما "الكذب" لمن يتبنى ثنائية القيمة، وإما قيمة ثالثة تتوسط "الصدق" و"الكذب" لمن يتبنى ثلاثية القيمة؛ وإما قيم وسطى متعددة تتراتب بين "الصدق" و"الكذب" لمن يتبنى تعددية القيمة؛ بالتأويل إذن تتعين قيمة أو دلالة التعالق سليم التركيب؛ ولا يتم هذا التأويل ولا ينجز إلا بفضل التقنيات التي ابتدعها المناطقة. ومرجع هذه التقنيات الأساس هو "الثوابت" لا "المتغيرات" أي "الصورة" لا "المضمون". وعليه سيعود التنصيص على صب الاهتمام على "صورة" القول إلى التنصيص على صب الاهتمام على "ثوابته" وعلى إحالات هذه الثوابت "التعالقية"، وذلك على حساب مضامينه ومحتوياته التي ستصبح بمثابة فراغات لا يهم المنطقي تعيين ما تتضمنه وما تحتويه. ويترتب على هذا الأمر أن الاهتمام بصورة القول الكلامي ينتهي ضرورة إلى إفراغ هذا القول من مضامينه ومحتوياته العقدية، إذ بهذا الإفراغ، وبه وحده، ستنجلي

صورته أو بنيته "المعتبرة" منطقيًا. فما هي إذن طبيعة بنية القول الكلامي التدليلية والتداولية؟

إن "المتكلم" لا يُبدع ليمتع، وإنما ينظّر ليُلزِم أو على الأقل ليُقْنِع. يشهد لهذا الأمر النظر إلى أي مصنَّف من مصنَّفات "علم الكلام" وأيًا كانت المدرسة الكلامية التي ينتمي إليها. وهذا النظر الإلزامي أو الإقناعي هو بالضرورة نظر مؤسس على "تبيُّن" سابق و"استدلال" سالف، إذ لا يُعقل أن يعمد المتكلم إلى إلزام غيره أو إقناعه بأمر لم يتقدم له تبيُّنه والاستدلال له. ووجوه التبيّن والاستدلال الكلاميين وجوه متعددة ومتمايزة، منها الاستقراء والتمثيل والاستدلال بالشاهد على الغائب وقياس الأولى وقياس الأدنى وقياس المساواة والقياس التحليلي والقياس الشرطي المتصل والقياس الشرطي المنفصل بأنواعه المختلفة والردّ إلى المحال والبرهان بالخُلْف...، وبالرغم من تعدد هذه الوجوه وتمايزها فإن لها "نواة مشتركة" تُشكِّل أساساً لها؛ إنها نواة وجه "الاستدلال بالنص"، النص القرآني أساساً. فلا كلام بغياب هذا الوجه، سواء كان الكلام كلام أهل "المنقول" أم كان كلام أهل "المعقول". أما الوجوه التبيُّنِيَّة والاستدلالية الأخرى فتأتي دائماً، في النظر الكلامي، مركبة على وجه الاستدلال بالنص. وعليه يمكن أن نعد النظر المنطقي في هذه "النواة المشتركة" المدخل الرئيس للإشراف منطقيًا على النظر الكلامي وعلى الصورة التدليلية والتداولية التي يتصور بها.

قد يتسرّع المرء فيظنّ أن الاستدلال بالنص مجرد "تبعية" تعمل بالنص وتلتزم بالحكم الذي يتضمنه هذا النص. إن الالتزام بمضمون النص مؤسَّس على مجهودٍ بنائي يبذله الملتزم - وهو المتكلم المستدل بالنص والذي سيركب على استدلاله هذا استدلالات أخرى تقتضي بدورها إشرافات منطقية مخصوصة وملائمة لها نترك الوقوف عليها لمناسبات أخرى -، مجهودٍ يشهد لتعقُّد في "العمليات النظرية" يجعل من الاستدلال بالنص عبئاً لا يقلُّ في ثقله عن عبء الاستدلال "بما ليس بنص" - أو يوجد الاستدلال بما ليس بنص؟! -. ويتمثّل هذا المجهود البنائي في مقام نموذجي أو مثالي "نضعه" لوصف النظر الكلامي المستدل بنص عقدي واحد ونَعُدُّهُ "الشرط الضروري" لاستيفاء الاستدلال بالنص "حَقَّهُ المنطقي"، وبالتالي نستطيع به أن نُعَيِّر ونزن كل نظر كلامي مستدلّ بنص من

النصوص، أي النظر الكلامي في أصله وأساسه لأن وجه الاستدلال بالنص، كما رأينا، أساس وأصل كل الوجوه التبينية والاستدلالية الكلامية.

يتكوَّنُ هذا المقام النموذجي أو المثالي من مبدإ ومآل ووسط(4). فالمبدأ يتمثل في انتقاء نص من النصوص العقدية للاستدلال به، ويتمثل المآل في الالتزام بما يتضمّنه هذا النص المنتقى من دلالة عقدية، أما الوسط فيتمثل في جملة من "الأفعال النظرية" المتراتبة ينجزها المتكلم المستدل بالنص ليؤسس بها التزامه العقدي. ونعتقد أن من مداخل تَبيُّنِ منطقٍ لعلم الكلامِ مدخلُ استشكال هذا المقام النموذجي وفحص "المسائل" التي تثيرها مكوناته مبدأً ووسطاً ومآلاً. ولإنجاز هذا الاستشكال وهذا الفحص سننطلق من جدول نُقَرّب به المقام النموذجي أو المثالي، مكوناً من مراحل ست، يُفضي السابق منها إلى اللاحق. ويستخدم هذا الجدول في عموده الأيسر رموز "المتغيرات" و"الثوابت" التالية:

د عء متغير نشير به إلى "دليل عقدي معيَّن"،

د ع 1ء متغير نشير به إلى "دليل عقدي يضاد الدليل العقدي المعيَّن"،

حعء متغير نشير به إلى "حكم عقدي معيَّن"،

حع 1ء متغير نشير به إلى "حكم عقدي يضاد الحكم العقدي المعيَّن"،

← ثابت نشير به إلى "علاقة اللزوم"،

↓ ثابت نشير به إلى "علاقة منع الفصل"،

⅄ ثابت نشير به إلى "علاقة منع الوصل"،

V ثابت نشير به إلى "علاقة الفصل الإباحي"،

Λ ثابت نشير به إلى "علاقة الوصل"،

⊣ ثابت نشير به إلى "موقف الالتزام"،

(4) تتطلب "نموذجية" هذا المقام الموضوع و"مثاليته" القيام بمجهود "تطبيقي" مكمل يفحص انطباق هذا المقام (ومدى انطباقه أيضاً) على النشاط النظري الكلامي الفعلي الذي يقوم به متكلم معيّن في مسألة عقدية محددة يستدل فيها بنص عقدي محدد هو أيضاً... ونترك أمر هذا "الفحص التطبيقي" إلى مناسبة لاحقة.

أما الجدول فهو:

المبدأ	1	تقرير صلاحية الاستدلال بدليل عقدي معين.	(د ع٠)
	2	تقرير تمثل دلالة الدليل العقدي المعين في حكم عقدي معين.	(د ع٠ ← حع٠)
	3	الممانعة في أمرين: أحدهما تقرير صلاحية الاستدلال بدليل عقدي مضاد للدليل العقدي المعين. الثاني تمثل دلالة الدليل العقدي المعين في حكم عقدي مضاد للحكم العقدي المعين.	{د ع١↓ (د ع٠←حع١)}
الوسط	4	تقرير المساقطة التي تمنع الجمع بين الحكم العقدي المعين من جهة والدليل العقدي المضاد واستلزام الدليل العقدي المعين للحكم العقدي المضاد من جهة أخرى.	[حع٠ ⅄ {د ع١ V (د ع٠ ← حع١)}
	5	تقرير لزوم الحكم العقدي المعين عن الخطوات الأربع السابقة.	{(1 ∧ 2 ∧ 3 ∧ 4) ← حع٠}
المآل	6	الالتزام بالحكم العقدي المعيّن.	⊣ (حع٠)

لنبسط القول، الآن، في هذا الجدول استشكالاً وفحصاً مبتدئين بمرحلته الأولى.

1 - د ع٠

تتمثل هذه المرحلة في انتقاء نص عقدي ما من نصوص النسق العقدي لجعله دليلاً يُسْتدل به عقديًا. يصبح إذن هذا النص المنتقى "دليلاً عقديًاً معيناً". وتطرح هذه الخطوة الأولى إشكالات نظرية متعددة لعل أهمها ما ينجم عن "الجواب" وعن "تصحيح الجواب" على أسئلة مثل:

- ما الذي يصح أن يكون معطى يُستدل به ويُهتدى، أهي المعطيات النصية فقط أم يمكن الاستدلال، عقديًا أيضاً، بالمعطيات الكونية والمعطيات النفسية؟

- ما هي سعة المدد النصي الذي تستمد منه المعطيات النصية؟ أتدخل في هذا المدد نصوص المجتهدين من الصحابة وتابعيهم وتابعي تابعيهم...؟

أتدخل فيه نصوص الحكماء من المسلمين ومن غيرهم...؟...؟...؟

- حتى وإن اقتصر على المعطى النصي القرآني فبأية قراءة ينبغي إعمال هذا المعطى خصوصاً إنْ تَواتَرَ تعدُّدُ قراءته؟

باستحضار مثل هذه التساؤلات نزداد فهماً لدلالة بعض "التسميات" التي خُصَّت بها بعض الفرق الكلامية قدحاً فيها واتهاماً لها. مثل ذلك اسم "الحَشْوِيّة" الذي أطلقه المعتزلة على خصومهم واسم "المعطّلة" الذي أطلقه هؤلاء الخصوم على المعتزلة. فالحشوية تدلُّ لغة على الجمع بدون تمييز، وبالتالي صحَّ أن يُسمى بهذا الاسم كل من لم يميز سلفاً في المعطيات النصية بين ما ينبغي أن يُعْمل به وما لا ينبغي أن يعمل به...

أما المعطّلة فالأصل فيها "التعطيل" و"عدم الإعمال"، وبالتالي سُمّي بهذا الاسم كل من لم يستدلّ بالمعطيات النصية مُسَلَّمَةِ الثبوت...

باستحضار التساؤلات التي تُثيرها هذه الخطوة الأولى في النظر الكلامي نزداد فهماً أيضاً لتميّز التوجُّه الشيعي الإمامي في الفكر الإسلامي العربي. إن "الإمامية"، "إسماعيلية" و"اثني عشرية"، تتميّز بالاختصاص بمدد نصي يمثل "المستندات" التي تستند إليها، وهي كما ينقلها الذهبي في **التفسير والمفسرون** (ج1، ص17) خمسة، نذكرها هنا لإبراز المدى الذي وصل إليه تميز "الإمامية" عن "الجمهور" في المدد النصي "المعتبر" و"المشروع"؛ إنها:

1 - "**جمع القرآن وتأويله**"، وهو عند الإمامية "كتاب جمع فيه علي بن أبي طالب رضي الله عنه **القرآن على ترتيب النزول**".

2 - "**الجامعة**"، وهو عندها "كتاب من **إملاء رسول الله** صلى الله عليه وسلم وخَطّ علي كرّم الله وجهه، مكتوب على الجلد المسمى بالرَّق في عرض الجلد، جمعت الجلود بعضها ببعض حتى بلغ طولها سبعين ذراعاً".

3 - "**مصحف فاطمة**"، وهو عند الإمامية "**مخاطبة جبريل لفاطمة**"؛ فقد "مكثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم 75 يوماً وقد كان دخلها حزن شديد على أبيها، وكان جبريل يأتيها ويحسن عزاءها على أبيها ويُطَيِّبُ نفسها ويخبرها على أبيها ومكانه ويخبرها بما يكون بعدها في ذريتها، وكان علي يكتب ذلك، **فهذا مُصحف فاطمة**".

4 - **"ورقات علي"** وهو عند الإمامية **"كتاب أملى فيه عليّ** أمير المؤمنين ستين نوعاً من أنواع علوم القرآن وذكر لكل نوع مثالاً يخصه".

5 - **"الجفر"**، وهو عندها كما يقول ابن خلدون في **المقدمة** (ص373) كتاب **مرويّ عن "جعفر الصادق** وفيه علم ما سيقع لأهل البيت على العموم ولبعض الأشخاص منهم على الخصوص... وكان مكتوباً عند جعفر في جلد ثور صغير فرواه عنه هارون العجلي وسماه "الجفر" باسم الجلد الذي كتب فيه لأن "الجفر" في اللغة هو "الصغير"؛ وصار هذا الاسم عَلَماً على هذا الكتاب عندهم، وكان فيه **تفسير القرآن وما في باطنه من غرائب المعاني** ترويه عن جعفر الصادق".

إن خطوة "المتكلم" النظرية الأولى، والمتمثلة في وضع دليل عقدي ما تقريراً لصلاحية الاستدلال به، مدخل من بين مداخل متعددة، كلها ممكنة نظريًا، قد لا ينتبه "المتكلم" لتعددها ولتمايز مآلاتها واختلاف نهاياتها. لكن الناظر في "نظر" المتكلم مطالبٌ منطقيًا باستشكال هذه الخطوة الأولى، وذلك عن طريق التساؤل عن طبيعة "الاختيارات" التي عمل بها هذا المتكلم والمتعلقة بمجال **"المعطيات"** الذي استمدّ منه الدليل العقدي الذي سيستدل به في الخطوة الثانية. إن "اختيارات" الإمامية، في مجال المعطيات كما رأينا، مغايرة لـ "اختيارات" الجمهور، و"اختيارات" أهل الاعتزال مغايرة لـ "اختيارات" أهل السُنّة... وباستحضار "الاختيارات" وتعددها يظهر "التمايز" و"الفرق"؛ وبذلك يكون **"تعيين مجال المعطيات المختار"** معياراً من معايير التمييز بين المتكلّمين والتفريق بينهم، بل وفي الموازنة والمفاضلة بين أنظارهم.

2 - (د ع₁ ← حع₁)

وقد انتُقِيَ دليل عقديٌّ ما وقُرِّرت صلاحية الاستدلال به، أي وقد تمكّن المتكلم من "النص" الذي سيستدل به، فيتعيَّن بعد هذا أن يجتهد المتكلّم في تبيُّن دلالته، أي الحكم العقدي المتضمن والمنطوي فيه. إن "التنصيص" لا يرفع "الاجتهاد"؛ فالقول المأثور بألاّ اجتهاد مع النص قول مردودٌ ومرفوض، بل الاجتهاد يبدأ بوجود النص. فللنص، حتى وإن كان في الغاية من الوضوح، شأنه في ذلك شأن كل النصوص، دلالتان ينبغي التمييز بينهما:

- **دلالة يُفترض أنها الدلالة المرادة من صاحب النص،**

- **ودلالة تتعين في ذهن متلقي النص** باعتبارها الدلالة المفهومة (أو التي ينبغي أن تُفهم) من النص.

وطبيعة الدلالة المفهومة من النص مغايرة لطبيعة الدلالة المرادة من صاحب النص. إن صاحب النص لا يريد من نصه إلا أن يكون ذا دلالة واحدة ومتوحدة أما فاهم النص، أو فاهمو النص، فدلالة النص عندهم قد تتعدد وقد تختلف، قد تقترب من الدلالة التي أرادها صاحب النص وقد تبتعد.

للنص إذن دلالتان، دلالة تثبت له من جهة صاحبه ودلالة (أو دلالات) تثبت له من جهة فاهمه أو فاهميه، دلالة "**حقيقية**" في نظر صاحب النص ودلالة (أو دلالات) "**إضافية**" أو "**نسبية**" أي بالاضافة أو بالنسبة لمن يفهم النص (الإضافة = النسبة). ولقد أدرك بعض قُدامى النُظّار المسلمين "الطبيعة المنفتحة" التي تتميز بها النصوص، حتى وإن احتلت هذه النصوص أعلى درجات الوضوح، وربطوا "إغلاق" هذه النصوص، أي "فهمها"، بعوامل يتفاضل فيها "الغالقون" و"الفاهمون"، وبالتالي تتفاضل بها "الإغلاقات" و"الأفهام" الممكنة. ومن الشواهد التراثية الدالّة على هذا الإدراك العميق قول ابن قَيِّم الجوزية في "**إعلام الموقِّعين**..." بعد تمييزه في "الدلالة" بين "الدلالة الحقيقية" و"الدلالة الإضافية":

"فالحقيقة تابعة لقصد المتكلم وإراداته، وهذه الدلالة لا تختلف، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة فكره وقريحته وصفاء ذهنه ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك" (ج1، ص305).

وجود النص إذن يقتضي فهمه؛ وفهم النص لن يكون من جهة صاحبه وإنما من جهة سامعيه أو قارئيه؛ لكن هؤلاء متفاضلون في الفهم والإدراك وجودة القريحة وصفاء الذهن والمعرفة بالألفاظ ومراتبها؛ وعليه لا مناص من التفاضل في "السمع" وفي "القراءة"؛ وبهذا التفاضل تتعدّد دلالات النص الواحد وتكثر. وفي عمل سابق لنا، خصّصنا طرفاً منه لما اصطلحنا عليه باسم "السيمياء الأصولية"، أرجعنا تعدد دلالات النص الواحد إلى تعدد القواعد المرعية في إغلاقه، وميزنا في هذه القواعد بين مجموعات ثلاث متمايزة: مجموعة القواعد اللغوية ومجموعة

القواعد النسقية ومجموعة القواعد الوظيفية (**المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني...**، ص114-145). ويجمع الجدول التالي مختلف درجات الدليل العقدي الواحد الدلالية الممكنة لغةً ونسقاً ومقصداً:

درجات الدليل العقدي الواحد الدلالية المختلفة	إعمال القواعد اللغوية	عملاً بلغته ونطقه وإشارته ← حع$_1$ ومن شأن هذا الحكم ألا يكون مقصوداً.
		عملاً بلغته ونطقه وعبارته ← حع$_2$ وهو حكم مقصود.
		عملاً بلغته والفهم الموافق له واقتضائه وإيمائه وإشارته ← حع$_3$ وهو حكم لازم.
		عملاً بلغته والفهم الموافق له ولحنه ← حع$_4$ وهو حكم مساوٍ لحكم مُسَلَّم به.
		عملاً بلغته والفهم الموافق له وفحواه ← حع$_5$ وهو حكم أَوْلى بالقبول من حكم مُسَلَّم به.
		عملاً بلغته والفهم المخالف له أي بدليل خطابه ← حع$_6$، استدلالاً بمفهوم المخالفة.
	إعمال القواعد النسقية	عملاً باعتباره مُحْكَماً ← حع$_7$ وهو أصل يُحتكم إليه.
		عملاً باعتباره مُفَسَّراً ← حع$_8$ وهو حكم يعتد به ما لم يُنسخ.
		عملاً باعتباره نَصّاً ← حع$_9$ وهو حكم يعتد به ما لم يُؤَوَّل.
		عملاً باعتباره ظاهراً ← حع$_{10}$ وهو حكم غير مقصود.
		عملاً باعتباره خفياً ← حع$_{11}$ وهو حكم ثبت بعد غموض رُفع.
		عملاً باعتباره مُشْكِلاً ← حع$_{12}$ وهو حكم ثبت بعد غموض رُفع أيضاً.
		عملاً باعتباره مُجْمَلا ← حع$_{13}$ وهو حكم ثبت بعد غموض رُفع أيضاً.
		عملاً باعتباره مُتشابهاً ← لا فهم ولا حكم ولا كلام.
	إعمال القواعد الوظيفية	عملاً باعتباره مُوافقاً لصريح المعقول ← حع$_{14}$ حكم يلزم العقلاء كلهم (=المتكلّمين).
		عملاً باعتباره مُمَثِّلاً لصريح المعقول ← حع$_{15}$ حكم لا يلزم الحكماء والفلاسفة.
		عملاً باعتباره تكليفاً عملياً لا إخباراً علمياً ← حع$_{16}$ وهو حكم عملي (=المتصوّفة).
		عملاً باعتباره موجهاً لعموم المسلمين ← حع$_{17}$ هو حكم يلزم العموم (=المتكلّمين).
		عملاً باعتباره موجهاً للجمهور من المسلمين ← حع$_{18}$ وهو حكم لا يلزم الخاصة (=الفلاسفة).
		عملاً باعتباره موجهاً لإمام وقت المسلمين ← لا فهم ولا حكم ولا كلام (=الإمامية).

إن المتكلّم، في خطوته النظرية الثانية التي يقرر فيها أن دلالة الدليل العقدي المعين تتمثل في الحكم العقدي المعين الذي "فهمه" من الدليل العقدي، إنما يُجْرِي وجهاً دلالياً معيناً أو يصرفه عن هذا الوجه الدلالي؛ إما بالاحتكام إلى محكم مُقَدَّم عنده وإما بمراعاة مقصد معتبر من طرفه. وعليه اقتضى النظرُ المنطقي في هذه الخطوة الثانية طلبَ الكشف عن الوجه الدلالي الذي أجراه هذا المتكلم في فهمه لمنطوق الدليل العقدي أو لمعقوله، وعن المحكم الذي احتكم إليه أو

المقصد الذي راعى ضرورة اعتباره حينما صرف الدليل العقدي عن دلالته الثابتة له نطقاً أو عقلاً إلى دلالة أخرى أو دلالات أخرى ثابتة له تأويلاً ومقصداً.

تقرير تمثل دلالة الدليل العقدي المعين في حكم عقدي معين، أي (د ع₁ ← حع₁)، ليس تقريراً مُرْسَلاً، حتى وإن أرسله المتكلم، وإنما هو تقرير مُقَيَّدٌ بما أَصَّلَ نَقْلَتَه من الدليل العقدي الذي انتقاه إلى الدلالة العقدية التي عَدَّها مضمون الدليل العقدي وبما قَعَّدَ لها. وبما أن الغالب في "النظر الطبيعي" ألاّ يصرح عادة بما يؤصِّل ويقعِّد نقلاته الاستدلالية، غاب في النظر الكلامي ذكر هذه الأصول وهذه القواعد صراحة. لكن، لا ينبغي أن يحجب عنا هذا الغيابُ، ونحن نريد الإشراف المنطقي على النظر الكلامي، حضورَ هذه القواعد وهذه الأصول واشتغالها في الممارسة الكلامية النظرية، بل وجوهريتها الإجرائية، إذ هي التي من شأنها:

- أن تجعل، من جهة، تقرير المتكلم (د ع₁ ← حع₁) مُسَلَّماً ومقبولاً إن سُلِّم بالقاعدة وبالأصل اللذين أجازا النقلة من الدليل العقدي الثابت إلى الحكم العقدي المبني،

- أن تجعل، من جهة ثانية، تقرير المتكلّم "معقولاً" و"مبرراً" و"معللاً"؛ إذ بهذه القواعد والأصول يتبيَّنُ الطابع "العقلي" أو "المعقول" أو "العقلاني" لتقرير المتكلم ويتبرَّرُ ويتعلَّل.

- أن تفسر، من جهة ثالثة، الاختلاف الحاصل بين "تقريرات" المتكلمين بشأن الدليل العقدي الواحد، لأن تباين المتكلمين في فهم الدليل الواحد راجع إلى تباينهم في القواعد والأصول التي أجروها في فهمهم وأسسوا عليها انتقالهم من الدليل إلى دلالته؛ فقد يشترك المتكلمان، مثلاً، في الدليل العقدي الواحد لكن أحدهما يعمل بـ "إشارته" والآخر بـ "عبارته" أو "اقتضائه" أو "لحنه"... فيتباين بذلك فهمهما؛ ولن ينفع في "تفسير" تباينهما هذا إلا بيان التباين بين "الإشارة" و"العبارة" و"الاقتضاء" و"اللحن"... كوجوه دلالية متغايرة.

نستخلص مما سبق أن خطوة المتكلم النظرية الثانية (د ع₁ ← حع₁) ظاهرٌ له باطن. ويتمثل هذا الباطن في "القاعدة" و"الأصل" المبطنين والمضمرين اللذين أجازا النقلة من (د ع₁) إلى (حع₁). ومن مهام الإشراف على النظر الكلامي بمنظار

منطقي أن يجتهد لكشف الحجاب عن هذا "الباطن" الذي نرى أنه يكمن في القواعد اللغوية والقواعد النسقية والقواعد المقصدية، وفي أصولها المُحَقِّقة لها. وعليه، لا تتصور خطوة المتكلّم النظرية الثانية في صورة (د ع، ← حع،) مجردة، فهذه الصورة مجرد ظاهر، وإنما تتصوّر، أو ينبغي أن تتصوّر في صورة تظهر المطويّ والمُضمر، ولتكن هذه الصورة[5]:

د ع، ← حع،
↑
القاعدة (اللغوية أو النسقية أو المقصدية)
↑
الأصل (الذي يبيِّن مشروعية القاعدة التي أُعْمِلَت)

وبهذا التصوير الكاشف لباطن تقرير المتكلم بأن دلالة الدليل العقدي المعين تتمثل في الحكم العقدي المعيّن يظهر الطابع "**الاجتهادي**" للنظر الكلامي حتى في الحالة التي يكون فيها الدليل المستدل به في "الغاية من الوضوح". وبهذا التصوير الكاشف يظهر أيضاً أن الدليل العقدي الواحد ينفتح على وجوه وطرق دلالية تتعدد بتعدد القواعد والأصول المرعية في الاستدلال به، وبالتالي تظهر إمكانيات "تسخير" النص الواحد للوصول به إلى مآلات متباينة بتباين هذه القواعد وهذه الأصول. وبتعدد الوجوه والطرق، وتباين المآلات المرادة، يصبح "**الخلاف الكلامي**" أمراً مشروعاً، بل أمراً "يُجْتَهَدُ" لرفعه حُبًا في التوافق والتآلف وتأففاً من التخالف والتنافر.

لا يقع الخلاف الكلامي في الحكم العقدي المرتب على الدليل العقدي

(5) وهي صورة مشتهرة اليوم اشتهاراً كبيراً في المصنَّفات المنطقية "الطبيعية" ومعلوم أن صاحبها الأول هو تولمين صاحب كتاب **التدليل** (1958 في طبعته الأولى). وقد عمدنا هنا إلى تخفيف "صورته" بالاستغناء أو السكوت عن مكوِّنين هامين فيها، هما مكوِّن ذكر "جهة" النقلة إلى الحكم ومكوِّن ذكر اشتراط ارتفاع المانع من الحكم. وينبغي أن نَذكر، بهذه المناسبة، أن تولمين استلهم بنية هذه الصورة من اشتغاله "القانوني" و"الفقهي". وهذا أمر يؤكد مدى استفادة "المنطق المعاصر" من الاستشكال النظري لمسائل العقلانية القانونية أو الفقهية أو الشرعية.

فقط، ولكن قد يقع أيضاً في الدليل العقدي حين لا يُسلّم بصلاحية الاستدلال به. نوعان من الخلاف إذن متمايزان ومتراتبان:

1- **خلاف في الدليل العقدي المعين وممانعة في تقرير صلاحية الاستدلال به من جهة ومعارضته بدليل عقدي مضاد من جهة أخرى.**

2- خلاف في دلالة الدليل العقدي المعينة وممانعة في تقرير مشروعية أو مسموعية ترتيبها على الدليل العقدي المعيّن والمسلّم من جهة ومعارضتها بدلالة مضادة ترتب على نفس الدليل العقدي المسلّم من جهة أخرى.

يعود الخلاف الأول إلى مواجهة المتكلم بدليل عقدي مضاد لـ (د عء) الذي قرر هو صلاحية الاستدلال به؛ وسنرمز لهذا الدليل العقدي المضاد بإدخال رمز علاقة التضاد "ا" بحيث يكون "المتغير" المشير إليه بالصورة التالية: (د عاء).

أما الخلاف الثاني، وهو أعلى أو أعمق من الخلاف الأول، فيعود إلى مواجهة المتكلم بترتيب حكم عقدي مضاد لـ (حعء) على نفس الدليل العقدي الذي قَبِلَت صلاحية الاستدلال به، وسنرمز لهذا الحكم العقدي المضاد بإدخال رمز علاقة التضاد أيضاً بحيث يكون "المتغير" المشير إليه بالصورة التالية: (حعاء).

وعليه فمتعلّق الخلاف الأول هو خطوة المتكلّم النظرية الأولى ومتعلّق الخلاف الثاني هو خطوة المتكلم النظرية الثانية. والناظر المتكلم حين يخطو خطوتيه السابقتين ملزم من الناحية المنطقية، لتجتمع لنظره "الصحة" و"السلامة"، صحة النقلة وسلامتها عن المعارض، بأن يستحضر هاتين المواجهتين أو الممانعتين أو المعارضتين، في أفق "الانفصال" عنهما، حتى ولو لم يكن هناك من ينتصب فعليًا للقيام بهما، استحضاراً سيؤسس لخطوة نظرية ثالثة تستلزمها خطوتا المتكلم السابقتان.

3 - {د عاء ↓ (د عء ← حعاء)}

تتمثَّل خطوة المتكلم النظرية الثالثة في الممانعة في أمرين:

أحدهما تقرير صلاحية الاستدلال بدليل عقدي مضاد للدليل العقدي المعين، أي رمزيًا، ¬ (د عاء)،

الثاني تمثل دلالة الدليل العقدي المعين في حكم عقدي مضاد للحكم العقدي المعين، أي، رمزيًا، ¬ (د عء ← حعاء).

خطوة المتكلم النظرية الثالثة إذن عائدة إلى تقرير صدق الصورة المنطقية د عا ↓ (د عء ← حعا) الذي لا يتحقّق إلا ببطلان (د عا) من جهة وبطلان (د عء ← حعا) من جهة أخرى.

وعليه كان على المتكلّم أن يتجشَّم عناءين:

- عناء إبطال الأدلة المعارضة لدليله، أو على الأقل، وهذا هو الغالب، عناء ترجيح دليله على ما يعارضه،
- عناء إبطال الوجوه الدلالية المعارضة للوجه الذي رَكِبَهُ هو، أو على الأقل، ترجيح وتغليب الوجه الدلالي الذي أجراه على الوجوه الدلالية المعارضة التي أهملها.

ومعلوم ألاّ إرسالَ في الإبطال وفي الترجيح أو التغليب، إذ هناك ضوابط لهذه الأفعال، سواء تعلّقت بالنصوص (الأدلة) أم تعلقت بدلالات النصوص (الوجوه الدلالية). ومن المعلوم أيضاً أن جملة من هذه الضوابط توجد محررة ومدقَّقة في مصنَّفات "أصول الفقه" باعتبارها "قواعد" تُقَيِّدُ الإبطال والترجيح، قواعد الترجيح بين النصوص المتعارضة وقواعد الترجيح بين الرُّتَب الدِلالية المختلفة. وقد يكون بعض من هذه القواعد محلّ خلاف فتترتب عليه الممانعة ومن ثمة يتشعب العناء ويزداد لأن كل ممانعة تستدعي، مبدئيًا، عناء الانفصال عنها...

إن ما يهمنا من أمر خطوة المتكلم النظرية الثالثة، في هذا المقام، هو أنها تستدعي من الناظر المتكلم أن ينتصب "**مجادلاً**" و"**مناظراً**" بالضرورة، وبالتالي أن ينجز أفعال "الجواب" و"الرد" و"الحفظ" و"التعليل" على مقتضى المقرر في أدبيات المناظرة ومنطقياتها، إذ هو "مدّعٍ"، والمدّعي ملزم بالدليل إن هو طولب به ("الدليل إن كنت مدّعياً والصحة إنْ كنت ناقلاً!")، ووقوع الخلاف وطلب الوفاق ينزلان منزلة المطالبة بالدليل. وبانتصاب الناظر المتكلم "مناظراً" و"مجادلاً" يُلزِم بمراعاة ضوابط المناظرة الأدبية والمنطقية صورة ومضموناً[6]. والأمر الذي يشهد لشعور المتكلمين بهذا الالتزام هو طبيعة وأسلوب "كتاباتهم"،

---

(6) ضوابط "المناظرة" عند الأصوليين متميزة عن ضوابط "الجدل" عند الفلاسفة، انظر في هذا التميز أطروحتنا المرقونة بكلية الآداب بالرباط:
المنهج في إنشاء المعارف وفي حفظها في الفكر الإسلامي- العربي القديم... (1997).

إذ كل المصنَّفات الكلامية مبنية بناءَ جدليًا وتناظريًا. وهذا أمر يجعل التمكن من المصطلح الجدلي والمناظرتي ومن قوانين الجدل والمناظرة أداة ضرورية وعُدَّة لا مناص منها لمن يمكن الاعتداد بإشرافه "المنطقي" أو "المنهجي" على النظر الكلامي... إن خطوة المتكلّم النظرية الثالثة ليست كافية له لكي يثبت له الحكم العقدي الذي عيّنه دلالةً للدليل العقدي الذي قرر صلاحية الاستدلال به، إذ ينبغي تتميمها بخطوة لاحقة رابعة يكتمل بها اجتهاد المتكلم الجدلي والتناظري.

4 - [حعء λ {د عاء V (د عء ← حعاء)}]

تمثّل خطوة المتكلم النظرية الرابعة في تقرير المُساقَطة التي تمنع الجمع بين الحكم العقدي المعين من جهة وكلٍّ من الدليل العقدي المضاد واستلزام الدليل العقدي المعين لحكم عقدي آخر مضاد من جهة آخرى. ومردُّ ذلك أن هذه المساقطة، إن هي غابت، لم ينتفع المتكلم بالممانعة التي أنجزها في خطوته النظرية الثالثة. على المتكلم إذن أن يثبت:

1- التساقط بين (حعء) و(د عاء) وعدم إمكانية الجمع بينهما،

2- والتساقط بين (حعء) و(د عء ← حعاء) وعدم إمكانية الجمع بينهما أيضاً.

أي عليه أن يقرر صدق الصورة المنطقية التالية:

[حعء λ {د عاء V (د عء ← حعاء)}].

لكنا نعلم، منطقيًا، أن التساقط أو منع الجمع أو منع الوصل (L'incompatibilité) لا ينفع في الإثبات إلا إذا استوفيت كل المتضادات، وإلا فإن المتضادين المتساقطين قد يكونان معاً باطلين ويكون الحق متعيناً في ما لم يُذْكَر مما يصح أن يكون مضاداً. ويترتب على ما سبق أن المتكلم، ليسلم له حكمه العقدي المعيَّن، ملزم منطقيًا ومبدئيًا أن يستحضر "كل" المتضادات "الممكنة" ليسقطها ويمنع منها، وإلا فإن التساقط لن يكون نافعاً له.

إن الخطوات الأربع السابقة، مجتمعة، هي التي من شأنها أن تسند منطقيًا انتقال المتكلم من الدليل العقدي الذي انتقاه إلى الحكم العقدي الذي أثبته دلالة للدليل العقدي المنتقى. وهذا الإسناد هو الذي تمثله خطوة المتكلم النظرية الخامسة.

5 - {د ع٠∧ (د ع٠ ← حع٠) ∧ [د ع١٠↓ (د ع٠ ← حع١٠)] ∧ [حع٠ λ {د ع١٠ ∨ (د ع٠ ← حع١٠)}]} ← حع٠

تمثّل هذه الخطوة الخامسة تقرير لزوم الحكم العقدي المعيّن عن مقدمات أربع:

1 - تقرير صلاحية الاستدلال بالدليل العقدي المعين.

2 - تقرير تمثل دلالة الدليل العقدي المعين في حكم عقدي معين.

3 - الممانعة في تقرير صلاحية الاستدلال بدليل عقدي مضاد وفي أن تكون دلالة الدليل العقدي المعيَّن متمثلة في حكم عقدي مضاد.

4 - تقرير المساقطة بين الحكم العقدي المعين من جهة والدليل العقدي المضاد وترتب حكم عقدي مضاد على الدليل العقدي المعين من جهة ثانية.

تمثل هذه الأمور الأربعة إذن "مقدمات" تستلزم الحكم العقدي المعين؛ وباعتبارها مقدمات يشترط فيها أن تصدق "جميعها" فضلاً عن صحة العلاقة اللزومية التي تربطها، مجتمعة، بما لزم عنها، وهو الحكم العقدي المعين. ولا بد هنا من استحضار ذلك التقابل المعهود في تاريخ الكلام بين ما سمي "طريقة المتقدمين" وما سمي "طريقة المتأخرين" والذي له صلة وثيقة بتقويم العلاقة اللزومية بين "المقدمات" (= الأدلة) و"النتيجة" (= المدلول) المرتبة على تلك المقدمات. لقد كان "المتقدِّمون" يرون أن "بطلان الدليل يؤذن (= يجيز القول) ببطلان المدلول" (ابن خلدون، **المقدمة**، ص835)، وهذا رأي لا يستقيم من الناحية المنطقية إلا إذا اعتبرنا "بطلان المدلول" يفيد "بقاء المدلول بدون إثبات"، فيعود القول بأن "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول" إلى القول بأن "بطلان الدليل يُبْقِي المدلول عَرِيّاً عن البرهان"؛ وبافتقاره إلى البرهان يكون المدلول بمثابة الأمر الباطل لأن من انتهض إلى إثباته، وهو المستدل، فشل في ذلك. وعليه إن لم تصح خطوات المتكلم النظرية الأربع كلها - إذ يعني فساد إحداها انتشار الفساد إلى غيرها المضمومة إليها - لم يصح له حكمه العقدي المعين، لأنه سيظل عَرِيّاً عن البرهان والإثبات والبيان. ولا تعني هذه النهاية أن الحكم العقدي المعين حُكم باطل لأنه قد توجد له "مقدمات" أخرى، صادقة، تثبته وتبرهن عليه وتبيِّنه. المطلوب إذن، ليصح للناظر المتكلم حكمه العقدي

المعين، أن تصح له خطواته الأربع الأولى ويصحّ له ما يؤسس انتقاله بهذه الخطوات إلى الحكم العقدي المعين (=الخطوة الخامسة). وبصحة الحكم العقدي "ينتهي" الناظر المتكلّم، في خطوة سادسة وأخيرة، إلى الالتزام بالحكم العقدي المعين.

6 - ⊣ حعء

تمثّل هذه النهاية ما **"سيعتقد عليه"** الناظر المتكلّم بعد الأعباء والمجهودات التي بذلها في الخطوات الخمس السابقة. ويكون هذا الاعتقاد مشروعاً لأنه اعتقاد على ما ثبت صدقُه نظراً وتناظراً، اجتهاداً ومجاهدة، ولأن لا أحد يكابر ويجاحد في وجوب العمل بالقيمة العُليا التي تُلْزِم بضرورة الانصياع إلى "الحق" والالتزام به متى ظهر.

يتبين مما سبق أن "صورة المقال الكلامي النووية الأصلية" حتى وهي تُصوِّر نشاطاً كلامياً يبدو، ظاهريًا، مجرد استناد إلى دليل عقدي واحد لفهم الحكم العقدي الذي يتضمنه، صورة معقدة:

1 - لها مبدأ **"اختياري"**، يتمثل في انتقاء دليل عقدي ما للاستهداء به.

2 - ولها مآل **"التزامي"** يتمثل في اعتناق وتقلد ما لزم عن الاختيار المبدئي.

3 - ولها وسط **"اجتهادي وتجاهدي"**، يتمثل في نظر المتكلم ومناظرته، في نقلاته النظرية اللزومية وفي ممانعاته التناظرية الإلزامية.

وللمنطق تعلُّق وثيق بدرس هذه الصورة وتدبرها إن في مبدئها أو في وسطها أو في مآلها. إن للاختيارات منطقاً، وللالتزام منطقاً، وللنظر والتناظر منطقاً.

قد تزداد صورة المقال الكلامي النووية الأصلية تعقيداً إن تمّ استحضار "قائل" هذا المقال الكلامي ومنشئه من جهة و"المتقبل" به والمخاطب به من جهة أخرى؛ ولم يُكْتَفَ باستحضار "القول" وحده. ومعلوم أن "المنطق" الذي يهتمُّ بالتدليل باستحضار طرفيه، مُنْجِزِه من جهة ومتلقِّيه من جهة أخرى، فضلاً عن الأقوال الواردة فيه، يُخَصُّ اليوم باسم **"المنطق الطبيعي"** تميزاً له عن المنطق الذي يهتم بالتدليل **"مجَرّداً"** عن صاحبه وعن المخاطب به.

4. طرفا "الكلام": "المكلَّم" و"المتكلِّم"

إن المعتبر في المخاطب بالقول الكلامي (=المُكَلَّم) أن يُجْعَلَ مُوافقاً في الاعتقاد لا مخالفاً فيه. إن التآلف في الاعتقاد أثمن الفضائل الخلقية والعملية وأهمّها. يقول أبو الحسن العامري في هذا الشأن: "ما وُجد أمتن أسباب الولاية وأبلغ دواعي العصمة **اتفاق الاعتقادات** التي لها تُبْذَلُ المهج والأرواح، ولأجلها تُحتمل المحن والمشاق؛ حتى إن الرجل قد يكون موسوماً بطهارة الأخلاق وبالعفة والسداد ولا يُلْتَفَتُ إلى فضائله إذا كان مدخول العقيدة، بل تُنفى عنه صفةُ العدالة ويُنَزَّلُ منزلةَ الفُجّار في الشهادة ومنزلة الأباعد في الميراث ومنزلة السِّفْل في المناكح" (**الإعلام**...، ص125-126)!!

لكن التوجّه إلى الغير، لتأليف قلبه في اعتقادٍ ما، قد يعود على المتوجِّه القائل والمتكلِّم بآثار على "**شبكته العقدية**" هو، فتضطرب وتختل. ولا يمكن إرجاع التوازن إلى هذه الشبكة إلا بتقويمها وتصويبها عن طريق تعديل بعض مكوناتها الاعتقادية أو حتى التخلص والتحرر منها. وبهذا قد يؤول التوجه إلى الغير بقصد تأليف قلبه إلى "خسارة" أو "تحلُّل" من معتقد أو أكثر. ولا يعني هذا المآل أن المعتقد "المخسور" أو "المُتحلَّل منه" معتقد فاسد ضرورة... لقد كان هذا الاضطراب العقدي "الممكن" و"المحتمل"، بفعل الانخراط في التكلم، أحد الأسباب التي دفعت بعض المسلمين إلى ذمّ علم الكلام والتحذير منه.

باستحضار "المكلَّم" وباستحضار "المتكلِّم" تفتح الخطوةُ السادسة السابقة، خطوةُ الالتزام العقدي، تفتح الأفقَ نحو أمرين متداخلين:

1- أمر إلزام الغير بما تم الالتزام به.

2- أمر المجازفة بإمكان التحلُّل من الالتزام السابق، أو على الأقل بإمكان التشكُّك في صواب ما سلف الالتزام به...

يظهر من تحليلنا لصورة القول الكلامي اللزومية، بمبدئها ووسطها ومآلها وطرفيها المكلَّم والمتكلِّم، أن "المنطق" المستدعى في هذا التحليل ليس منطق "القدماء" المعهود، رواقيًا كان أم أرسطيًا، قضويًا كان أم حمليًا، وإنما "منطق" جديد، طبيعي وحِجَاجي، بُني ولا يزال يُبنى اليوم بتضافر مباحث متعددة على رأسها مبحث الفلسفة بما تتضمنه من منطق قديم ومنطق صوري، ومبحث الخطابة

ومبحث التواصل اللغوي. لم نُرِدْ، في هذه المساهمة، التطرق إلى "مبادىء" هذا المنطق الطبيعي والحِجَاجي وإلى "نظرياته"، وإنما توخّينا، فقط، التنبيه إلى "نفعه" الكبير في وصف البنية اللزومية الخاصة بالقول الكلامي في أفق تفسيرها، وتبعاً لذلك، في أفق انتقادها وبيان قيمتها... من خلال الاعتناء بكل مكوّناتها واحداً واحداً[7].

5. التفريق بين "المتكلّمين" والتأريخ "لعلم الكلام" منهجيًا

إن هذا الاعتبار المنطقي الطبيعي والحِجَاجي، الذي تدبّرنا به صورة "نموذجية" و"مثالية" أولى للقول الكلامي، وهي الصورة المتمثلة في الاستدلال بدليل عقدي لاستخلاص دلالته العقدية، اعتبار يُمَكِّن، كثمرة واحدة من ثمراته المتعددة، من الحصول على "**معيار منهجي**"، يكمل معايير أخرى ممكنة نظريًا، يفيد في الحكم بوجود خُصوصية تختصّ بها هذه الفرقة الكلامية أو تلك، وبوجود تميز لعلم الكلام في ظرف زماني ما أو مكاني ما من التاريخ الفكري الإسلامي العربي. إن مرجع الخصوصية والتميز ومتعلقهما نوعان:

1 - نوع يكمن في الخصوصية والتميز من جهة **المضامين** المعتقدة.

2 - نوع يكمن في الخصوصية والتميز من جهة **المناهج** المسلوكة في ما تُقُلِّد من المعتقدات.

وهذان النوعان من الاختصاص والامتياز متكاملان ومترابتان، وإن أمكن عَدُّ الثاني منهما، من الناحية المنطقية الأدَلَّ والأبلغ.

من مظاهر قصور الدرس المعاصر للفكر الكلامي الإسلامي العربي القديم، بل وللفكر الإسلامي العربي الرائج اليوم، "ندرة" الاهتمام "بالمناهج المسلوكة

(7) أصبح "المنطق" اليوم، خصوصاً في توجُّهه لأهل "العلوم الإنسانية" وعلى رأسها "الفلسفة"، يروم الإقدار على ممارسة التفكير النقدي المقوِّم للنظر التدليلي والتداولي، إن في "مقدماته" أو في "نقلاته"... انظر مثلاً:

D. Hitchcock, *Critical thinking: A guide to the evaluation of informatian*, Agincourt, On: Methuen, 1983.

W. Grennan, *Informal logic. Issues and techniques*, McGill - Queen's University Press, 1997.

في ما تُقلِّد من الاعتقاد". وهذه نُدرة مُبَرَّرة بكون أغلب دارسي الكلام المعاصرين، بمن فيهم من المستشرقين، لم يدركوا فائدة تجشُّم عناء الاجتهاد لامتلاك "العُدَّة" العلمية التي بدونها لا يستقيم طلب الاهتمام بتدبر "مسائل المنهج" بل ولا يُتَصَوَّر إمكان إنجازه أصلاً.

كان حديثنا من أجل منطق لعلم الكلام حديثاً من أجل التجديد في "الكشف عن مناهج الأدلة" بالمعنى الرُّشدي. لقد اعتدّ أبو الوليد في "كشفه" بمنطق وحكمة أرسطو؛ لكن "المنطق" و"الحكمة" اليوم يوجدان في أطوار تعلو بكثير الطور الأرسطي. منطق وحكمة جديدان وقمينان بأن يُعْتَدَّ بهما في الكشف عن مناهج أدلة القدامى والمعاصرين المجايلين لنا ايضاً. . . وهذا **"الاعتداد"** الجديد والمجدِّد، الكاشف والموطىء لأفعال الانتقاد والتقويم، "العاقلة"، التي نحن اليوم في أمس الحاجة للنهوض للمساهمة في إنجازها، هو ما توخَّت هذه المقالة الطمع في الإنهاض إليه بعد التنبيه إلى إمكانه.

الاستدلال في علم الكلام:
«الاستدلال بالشاهد على الغائب» نموذجاً

مدخل

"علم الكلام" من العلوم الإسلامية العربية الأصيلة التي تجد مشروعيتها النظرية في طبيعة الإسلام كدين وكرسالة سماوية شَرَّعت للإنسان، باعتباره كائناً مُكلَّفاً يسعى للخلاص، مجموعةَ تعاليم وأحكام تهم اعتقاده وعمله وتعامله.

إذا كان "الفقه الأصغر" استناداً إلى هذه المجموعة من التعاليم والأحكام قصد الاستنباط منها لما يفيد الاعتقاد والعمل والتعامل فإن "الفقه الأكبر" أو "علم الكلام" انشدادٌ إلى هذه المجموعة من التعاليم والأحكام بقصد الانتصار لها والتزييف لكل مخالف لها أو لكل من عُدَّ مبتعداً عنها أو مبتدعاً فيها.

في "الكلام" إذن نُصرةٌ وتزييف، إبرامٌ ونقض، عقد وحلٌّ، كل ذلك لأجل تحقيق التوافق في الاعتقاد داخل المجتمع الإسلامي العربي؛ توافقاً يُراد له أن يُتَحقَّق لا بسبل الإكراه والقهر ولكن بسبل الإلزام المعلّل والمبرّر التي اجتهد أهل المناظرة وآداب البحث في تحقيقها وتصحيحها لا من جهة حُجِّيتها المنطقية فقط ولكن من جهة فضيلتها الخلقية والأدبية أيضاً[1].

"الكلام" من حيث هو أخذ وعطاء متأدب وعاقل، إن غضضنا الطرف مؤقتاً عن خصوصية المجال العقدي الذي يتحقق فيه، يندرج ضمن جنس الحوار **العاقل** الذي يُدرس اليوم بروح تتشابك فيها المعطيات المنطقية الصورية بمعطيات لسانية

---

(1) انظر: ما يؤسّس الحُجّية المنطقية والفضيلة الأدبية من قواعد في أطروحتنا المرقونة بكلية الآداب. الرباط **"المنهج في إنشاء المعارف الكلامية وفي حفظها في الفكر الإسلامي العربي القديم"**.

تداولية (نظرية أفعال اللغة) وأخرى خطابية وبلاغية وجدلية وسوفسطائية أيضاً (حضور السوفسطائية يكون لغايات احترازية واحتراسية)، تشابكاً ليس من شأنه فقط أن يشرح ويُفسِّر ضوابط التعاقل المحصل للتوافق والموصل إلى رفع الخلاف، ولكن من شأنه أيضاً أن يُقدرنا ويُمَكِّننا من اكتساب مهارات وقدرات نعتدُ بها حين نتعاقل مع غيرنا.

دَرْجُ "الكلام" في "الحوار العاقل" Discussion critique أو Discussion raisonnée، في معرض الحديث عن الاستدلال وآلياته في "علم الكلام" طريقٌ للتنبيه إلى أن مُكَوِّن "الحُجّة" أو "الدليل" أو "العملية التدليلية" بأطرافها المختلفة مُكَوِّنٌ مفتقر إلى غيره من المكونات التي تشكل وهي موصولة به ما يُصطلح عليه اليوم بـ "Argument Ecology"، وهو مصطلح يشار به إلى أمور أربعة هي:

1) الآلية التدليلية الخاصة التي يُتَصَوَّر بها التدليل.

2) طرفا العملية التدليلية، المدلِّل الناظر من حيث هو فاعل لفعل من أفعال الإقناع أو الشرح أو استثمار ما سبق اعتقاده ومعرفته والبناء عليه، والمدلَّل له المناظر من حيث هو مَدْعُوٌّ للاشتراك في تقَلُّد الدعوى التي يدلل لها من يدَّعيها.

3) "المطلوب" أو "المسألة" أو "محلّ النزاع" أو "محلّ الخلاف".

4) الجهة التي يَؤُمُّهَا التدليل والغاية التي يقصدها، خصوصاً توجهه نحو الصدق في المقدمات والنتائج، وتوجّهه نحو ما تمس إليه حاجة المخاطبين، وتوجهه نحو ما يفيدهم. ومن شأن توجيه التدليل التوجّهات السابقة أن يجعله تدليلاً وجيهاً ومسموعاً فضلاً عن جعله تدليلاً صحيحاً. ومعلوم أن وجاهة التدليل تكون من وجوه أهمُّها سبعة[2].

1.4. وجه تعلق إفادة التدليل بالانطلاق من الوقائع والمعطيات الحقة لا الوقائع والمعطيات الباطلة.

2.4. وجه تعلق إفادة التدليل باستقلال المقدمة (المقدمات) عن النتيجة.

---

(2) سنقتصر هنا على التنبيه إلى هذه الوجوه دون الاهتمام بتبريرها والاحتجاج لها.

4.3. وجه تعلق إفادة التدليل بأن يكون كل من التدليل ومقدمته (مقدماته) مناسباً. والمقصود من "المناسبة" هنا أن يكون للتدليل ولمقدمته (مقدماته) نسبة بمحل النزاع وبالمطلوب أي أن يكون لهما تعلق بمحل الخلاف.

4.4. وجه تعلق إفادة التدليل بكون المقدمة (المقدمات) تُسنِدُ النتيجة إسناداً مُلائماً. والمقصود من "الملاءمة" هنا جواز تعدية درجة مقبولية المقدمة (المقدمات) إلى مقبولية النتيجة، بحيث إن كانت المقدمة مثلاً تتصف بالضرورة في مقبوليتها، عُدِّيت هذه الضرورة إلى مقبولية النتيجة، ونفس الشيء بالنسبة للاحتمال بدرجاته المختلفة.

4.5. وجه تعلُّق إفادة التدليل بكون المقدمة (المقدمات) أعرف من النتيجة.

4.6. وجه تعلق إفادة التدليل بأن تكون له وجهة تضبطه وتمنعه من أن يكون تملُّصاً من المطلوب أو تكثيراً للكلام بلا طائل أو خبطاً ونشراً للقول أو هذراً وهوساً.

4.7. وجه تعلق إفادة التدليل بأن يكون مناخه مفتوحاً لا يحصره ولا يحدّه سوى التوخي الدائم للإكثار من حظوظ الوقوف على الصواب maximization du vrai، مع ما يترتب على ذلك من وجوب احترام جملة من القيم النافعة في هذا المجال.

الآلية التدليلية إذن مكوِّن من مكونات العملية التدليلية، بل إنها لا تمثل، فعلاً وإنجازاً لها، وتفاعلاً معها، إلاّ مرحلةً من مراحل التعاقل التي حُصِرَتْ عند البعض في مراحل أربع(3).

1) La phase conflictuelle، مرحلة الإعلان عن الاختلاف، أو تحرير محل النزاع كما يقول القدامى.

---

(3) انظر: مثلاً:

Eemeren Van F.H Grootendorst R. *Speech Acts in argumentative Discussions. A Theoretical model for the analysis of discussion directed towards solving conflicts of opinion*. Dordrecht/Cinnaminson: foris Publications. P D A, 1984.

وخصوصاً ص85-87.

2) La phase d'ouverture، مرحلة الانفتاح على الآخر والاتفاق معه على كيفية إجراء التحاور.

3) La phase argumentative، مرحلة الاحتجاج والتَّحَاجّ المتمثلة في نصب الأدلة والانتصاب لها، في التدليل وفي الاعتراض على التدليل.

4) La phase terminale، مرحلة التوافق والتراضي على كيفية إنهاء التحاور والتعاقل.

أربع مراحل كل واحدة منها تتضمّن أفعالاً لغوية يجوز لهذا الطرف أو ذاك أن ينجزها أو يُلزم هذا الطرف أو ذاك بإنجازها، بكيفية منضبطة بجملة من القواعد تتأسس كلُها على مبدإ التعاون الصادق لأجل الانتهاء إلى رفع الخلاف وتحقيق الوفاق. ومن هذه القواعد يمكن إبراز القواعد الجدلية العشر(4) التي ما نثبتها هنا إلا بغرض التنبيه إلى "حداثة" المناظرة و"تجدّدها" الدائم عند الغرب نفسه:

1) قاعدة ضامنة للحق في الادعاء والحق في الاعتراض

"Les participants ne doivent pas s'empêcher l'un l'autre de soutenir ou de mettre en doute les thèses en présence".

2) قاعدة تُكلّف المدعي بعبء حفظ المدَّعى إن هو طولب به.

"Quiconque se range à une thèse est tenu de la défendre si on le lui demande".

3) قاعدة تكليف المعترض بأن يكون اعتراضه متعلّقاً بما ادعاه فعلاً المدّعي.

"La Critique d'une thèse doit porter sur la thèse réellement avancée par le protagoniste".

4) قاعدة تُلزِم بأن يكون الحفظ مناسباً في تدليله

"Une thèse ne peut être défendue qu'en alléguant des arguments relatifs à cette thèse".

5) قاعدة تُجيز إلزام المخاطب بما طواه وأضمره من مقدمات:

"Une personne peut être tenue aux prémisses qu'elle avait gardées implicites".

---

(4) تؤسّس هذه القواعد الجدلية les régles dialectiques عمود النموذج المسمى «Le modèle pragmatico - dialectique» الذي اشتهر به كل من إيمرين وغروتندورست شيخي المدرسة الهولندية في الحِجَاج.

6) قاعدة تُبَيِّن شرط الحفظ المسموع والمقبول من جهة مبدئه.

"On doit considérer qu'une thèse est défendue de manière concluante si la défense a lieu au moyen d'arguments issus d'un point de départ commun".

7) قاعدة تبيِّن شرط الحفظ المسموع والمقبول من جهة صورته.

"On doit considérer qu'une thèse est défendue de manière concluante si la défense a lieu au moyen d'arguments pour lesquels un schème d'argumentation communément accepté trouve son application correcte".

8) قاعدة إيجاب إظهار المضمر الذي تتوقّف عليه صحة التدليل.

"Les arguments utilisés dans un texte discursif doivent être valides ou sujets à validation par l'explicitation d'une ou de plusieurs prémisses inexprimées"

9) قاعدة تبيِّن متى ينقطع المدّعي ومتى يُلْزَمُ المعترض.

"L'échec d'une défense doit conduire le protagoniste à rétracter sa thèse, et la réussite d'une défense doit conduire l'antagoniste à rétracter ses doutes concernants la thèse en question".

10) قاعدة التبيين والتأويل:

"Les énoncés ne doivent pas être vagues et incompréhensibles, ni confus et ambigus, mais faire l'objet d'une interprétation aussi précise que possible"

عملاً بإيكولوجيا التدليل، كما أبرزنا معالمها - وهي معالم شديدة القرب لمعالم نجدها في النظرية الحِجَاجية الأصولية الإسلامية العربية (فن المناظرة وآداب البحث)[5] - يمكن أن نستخلص أن درس الاستدلال في علم الكلام لا ينبغي أن يقف عند درس الآلية أو الآليات الاستدلالية التي يصور فيها التدليل الكلامي؛ وبالتالي فإن حديثنا عن آلية الاستدلال بالشاهد على الغائب ينبغي أن يُستوفى ويُتَمّم بالحديث عن المكونات الأخرى التي لا ينفك عنها، وهو حديث لا يسمح به المقام اليوم.

سنحاول الوقوف على "الاستدلال بالشاهد على الغائب" أو "قياس الغائب على الشاهد".. من خلال محطات خمس كل واحدة منها تحتاج إلى مزيد بحث وبيان:

(5) يُنظر مثلاً أبو المعالي الجُوَيْني **المعونة في الجدل**. ويعدُّ هذا الكتاب من أتمّ ما صنف في فن المناظرة وآداب البحث.

I. الاستدلال بالشاهد على الغائب من المنظور الفلسفي الإسلامي العربي القديم.

II. الاستدلال بالشاهد على الغائب من المنظور اللغوي العربي.

III. الاستدلال بالشاهد على الغائب من المنظور الأصولي الإسلامي العربي القديم.

IV. الاستدلال بالشاهد على الغائب من المنظور اللغوي غير العربي (الفرنسي - اللاتيني).

V. الاستدلال بالشاهد على الغائب من المنظور الإبستيمولوجي والمنطقي المعاصر.

I - "الاستدلال بالشاهد على الغائب" من المنظور الفلسفي الإسلامي العربي القديم:

لقد ورد استشكال آلية الاستدلال بالشاهد على الغائب في أغلب الكتابات الفلسفية العربية، قديمها وحديثها، في سياق الانتصاب لمواجهة ومعارضة المتكلّمين والفقهاء. وقد تَعَلَّلَت هذه الكتابات "باعتبارات" منهجية ومنطقية وبرهانية للتنقيص من قدر علمَي الكلام والفقه المنهجي والمعرفي.

لا أحد تخفى عليه مكانة أبي نصر الفارابي في حقل تقريب "الحكمة الفلسفية" بصنائعها الثلاث، العلمية والعملية والمنطقية؛ ولا أظن أنني سأكون مبالغاً إن قلت مع غيري إن أبا نصر كان الحُجّة المنطقية في الفكر الإسلامي العربي القديم، بل كان القدوة في استشكال المنهج في الكلام وفي الفقه. لقد وضع الفارابي كتاب "القياس الصغير على طريقة المتكلمين" أو "كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين"(6) الذي صرح في خطبته بإيمانه بضرورة تصوير التدليلات الكلامية والفقهية في قوالب الأقيسة المنطقية، إذ يقول: "هذا الكتاب عُمِل وقُصِدَ فيه أن يَشْعُرَ الناس كيف يردّون القياس الذي يستعملونه في الجدل [= الكلام] وفي الفقه إلى القياسات المنطقية، كيف يُصحّحون قياساً من

(6) في المجموع الذي نُشر أخيراً بعنوان: **المنطق عند الفارابي** بأجزائه الأربعة.

مقاييسهم وحججهم ودلائلهم حتى يصير صحيحها في صناعة المنطق لا يمكن أن يُعانَد ولا يُطعن عليها من جهة صورها وتأليفها"[7]، كما يقول عن عمله في هذا الكتاب أنه "خَرَّجَ فيه أدلة المتكلمين وقياسات الفقهاء إلى القياسات المنطقية على مذهب القدماء"[8].

تتضمّن أعمال الفارابي المنطقية إذن، فضلاً على تقريبه للمنطق الأرسطي، وقفات تقويمية ونقدية للمسالك النظرية التي يسلكها المتكلّمون والفقهاء في احتجاجاتهم، واستدلالاتهم؛ يظهر ذلك من كتاب "القياس الصغير على طريقة المتكلمين" الذي يكرِّر ويعيد ما أثبته الفارابي في "كتاب القياس" الذي ختمه بفصل عنونه بـ "المقاييس الفقهية" مُقَدِّماً له بفصل نظر فيه "في النقلة" قاصداً بذلك "الاستدلال بالشاهد على الغائب". لم يكن الفارابي مجرد ناقل للمنطق اليوناني وإنما كان أيضاً مستثمراً له في المجال التداولي الإسلامي العربي الذي قويت فيه سلطة المتكلمين والفقهاء.

لنتساءل الآن عن الإطار الذي يرد فيه تناول الفارابي للاستدلال بالشاهد على الغائب وللاستدلال بآلية التمثيل (قياس التمثيل).

1) ردّ "الاستدلال بالشاهد على الغائب" إلى "النقلة".

يقول الفارابي إن "الذي يُسمِّيه أهل زماننا الاستدلال بالشاهد على الغائب"[9] هو "النقلة". ويعرِّف النقلة بأنها "النقلة بالحكم المحسوس في أمر ما أو **المعلوم فيه بوجه آخر**، إلى أمر ما غير محسوس الحكم، من غير أن يكون ذلك الأمر الآخر تحت الأمر الأول"[10]. النقلة إذن تعدية، فإذا ما كان لدينا أمران أي موضوعان "س" و"ص"، وكنا نعلم بالحس **أو بغيره** من طرق العلم، أن أحد الموضوعين يصدق عليه حكم ما، ليكن هو "ك" أي أن "ك (س)"، فسنكون ناقلين ومُعَدِّين إن قررنا أن الموضوع الآخر، أي "ص"، يصدق عليه هو

(7) الفارابي **القياس الصغير على طريقة المتكلمين في** خُطبته ومُقدّمته.
(8) المرجع السابق.
(9) المرجع السابق، ص45.
(10) المرجع السابق، ص45.

أيضاً الحكم "ك"، أي إذا قرنا أن "ك (ص)"، وذلك شريطة ألا يكون "ص" داخلاً تحت "س"، لأنه لو كان كذلك لكان الاستدلال استدلالاً بالتداخل الذي هو أحد الاستدلالات المباشرة المعروفة في مربع التقابل الأرسطي، ولم يكن استدلالاً بالنقلة. يُمْنَع إذن من أن تكون العلاقة، في النقلة، بين "س" و"ص" علاقة تداخل، وفي المقابل يُشترط في النقلة أن تكون العلاقة بين الموضوعين علاقة مشابهة؛ يقول الفارابي: "وجهة النقلة هو أن نعلم بالحس أن أمراً ما بحال ما ["س" بحال هي "ك"] وأن شيئاً موجود لأمر ما [أن "ك" موجود ل"س" أو محمول عليه]، **فينقل الذهن** تلك الحال أو الشيء ["ك: " من ذلك الأمر ["س"] إلى أمر آخر **شبيه به** ["ص"] فيحكم به عليه ["ص" بحال هي "ك" أو "ك" موجود ل "ص" أو محمول عليه، أي "ك (ص)"]"(11).

المُعَوَّلُ عليه في النقلة إذن هو التشابه بين "س" و"ص"، ولكن ليس أي تشابه كان وإنما **التشابه في الصفة** التي لأجلها ثبت وصدق أن "س" بحال هي "ك"، أي التشابه في علة(*) الحكم المنقول والمُعَدَّى من الشاهد "س" إلى الغائب "ص"؛ فبعد أن مثَّل الفارابي للنقلة بمثال صورته:

الحيوان محدث "ك (س)".

والكواكب مشابهة للحيوان "ص" : : "س".

إذن الكواكب محدثة "ك (ص)".

يقول إن هذه النقلة تصحّ "متى كان بين "الحيوان" ["س"] وبين "الكواكب" ["ص"] تشابه ما، وليس أي تشابه اتفق ولكن التشابه بالشيء [الصفة أو العلة] الذي من جهته وُصِف الحيوان بالمحدث" وليكن هو "المقارنة للحوادث"(12) ["ل"].

وباشتراط العِلّة أو الوصف الجامع أو الصفة التي بها يتحقّق التشابه بين

---

(11) المرجع السابق، ص45.

(*) يقول الفارابي عن العلّة: "الأمر الذي في جميعه يصح الحكم يُسَمِّيه أهل زماننا العلة". ولقد حاول الفارابي الوقوف على الوجوه التي تعلم بها العِلّة ومسالك تحقيقها.

(12) المرجع السابق، ص45-46.

الشاهد المنقول منه والغائب المنقول إليه لتكون المشابهة مثمرة وليصح الاستدلال بالنقلة فُتح الباب لردّ الاستدلال بالشاهد على الغائب إلى القياس الأرسطي عامة وإلى شكله الأول خاصة(*) إذ "تصير قوة هذا [= الاستدلال بالشاهد على الغائب] قوة تأليف قياس في الشكل الأول"(13)، فإذا كانت العلة في الحكم على الحيوان بأنه محدث هي مقارنته للحوادث، وكانت مشابهة الكواكب للحيوان مشابهة في هذه العلة، أمكن بذلك أن نقول:

الكواكب مقارنة للحوادث

وكل مقارن للحوادث محدث

فالكواكب إذن محدثة.

وبقولنا هذا نستغني عن ذكر الشاهد(**) [الحيوان] إذ يصبح فضلة من الكلام وحشواً غير مستساغ؛ وباستغنائنا عن ذكر الشاهد ننزع عن "الاستدلال بالشاهد على الغائب" تميزه كطريق مخصوص من طرق النظر والاستدلال. ومعلوم أن أبا حامد الغزالي وعى موقف الفارابي هذا وعياً تاماً فأسّس عليه مناداته بتوظيف النظرية القياسية في الفقه وفي غيره من المباحث الإسلامية العربية(14).

2) ردّ "الاستدلال بالشاهد على الغائب" إلى "قياس التمثيل"

من خلال التعريف الذي يحدّد به الفارابي "التمثيل" في الفصل 17 من "كتاب القياس" يظهر أنه يُسوّي بين الاستدلال بالشاهد على الغائب والاستدلال بالتمثيل من خلال إرجاعهما إلى "النقلة". يقول: "التمثيل إنما يكون بأن يُؤخذ أو يُعلم أولاً أن شيئاً ["ك"] موجود ["محمول"] لأمر ما جزئي ["س"] **فينقل** الإنسان ذلك الشيء ["ك"] من ذلك الأمر ["س"] إلى أمر ما آخر جزئي شبيه بالأول ["ص"] فيحكم به عليه [ك (ص)] إذا كان الأمران الجزئيان يعمهما المعنى

(*) في إبطاله يحتاج إلى الردّ إلى الشكل الثالث.

(13) المرجع السابق، ص46.

(**) يكون الاستغناء بالاقتصار على ذكر "العلّة" وهي "الحدّ الأوسط".

(14) انظر: كتابنا **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية**، الدار البيضاء، 1991.

الكلي ["ل"] الذي من جهته وُجد الحكم في ذلك الجزئي الأول ["ل" هي العلة]، وكان وجود ذلك الحكم في الأول [ك(س)] أظهر وأعرف وفي الثاني [ك (ص)] أخفى"[15].

يُقدِّم الفارابي للتمثيل تعريفاً أعم حيث يقول "التمثيل هو نقلة الحكم من جزء إلى آخر شبيه به متى كان وجوده في أحدهما أعرف من وجوده في الآخر، وكانا جميعاً تحت المعنى الكلي الذي من أجله وجهته وجد الحكم للأعرف".

"الاستدلال بالشاهد على الغائب" يصبح "**قولاً مثاليًا**" والشاهد يصبح "**مَثَلاً**" و"الغائب" "**مُمَثَّلاً**" وتعدية الحكم من المثل إلى الممثل يصبح "**تمثيلاً**"؛ يقول الفارابي:

"فالأول ["س"] يقال إنه مَثَل الثاني، والثاني ["ص"] مُمَثَّلٌ بالأول، وحكمنا بالشيء الموجود في الأول على الجزئي الثاني لأجل مشابهته له يسمى تمثيل الثاني بالأول، والقول الذي يُصَحِّحُ في الثاني ذلك الحكم الموجود في الأول لأجل التشابه الذي بينهما يسمى القول المثالي"[16]. والقول المثالي مَثَلُهُ مَثَلُ الاستدلال بالشاهد على الغائب في الرجوع إلى القياس الأرسطي عامة وإلى شكله الأول خاصة. ولقد حاول الفارابي التمثيل لهذا الإرجاع من خلال تخريج العلّة ثم جعلها حداً وسطاً ليختم بالقول "فبهذا الوجه يرجع القول المثالي إلى القياس، وبما فيه من القوة القياسية صار مقنعاً"[17].

تناولُ فلاسفة الاسلام لآلية الاستدلال بالشاهد على الغائب تناولٌ مأسور بتمكُّن النظرية القياسية الأرسطية اليونانية من قلوبهم وباعتقادهم الجازم بأن كل تدليل لا يصح إلا إذا ورد أو أمكن ردّه إلى قالب من قوالب هذه النظرية. ولعل خير شاهد لهذا الأمر ما قرّره ابن رشد حين صرح في كتاب "القياس" بأن "سائر المقاييس [التدليلات] التي تُستعمل في الخطابة والفقه والمشورة راجعة إلى المقاييس التي سلفت [أشكال القياس الأرسطي المعروفة]. . . [و] إن جميع المقاييس التي تكون بالأشكال [القياسية] التي سلفت، ليست البرهانية فقط، ولا

(15) الفارابي، **المنطق عند الفارابي**، كتاب القياس، مرجع سابق، ص36.
(16) المرجع السابق، ص36.
(17) المرجع السابق، ص37.

الجدلية بل جميع المقاييس الفكرية، وبالجملة كل تصديق يقع في كل صناعة"[18].

بهذه التبعية شبه المطلقة للمنطق الأرسطي حُرِمت الفلسفة الإسلامية العربية القديمة، ومن يعتد بها من المتفلسفين المحدثين، من استثمار مقومات خاصة بها لغوية وعلمية، مقومات نودّ أن نساهم في إعادة الاعتبار إليها لا لأجل الوقوف عندها وإنما لأجل استثمارها والبناء عليها.

II - "الاستدلال بالشاهد على الغائب" لغة

رأت أغلب الدراسات أن الاستدلال بالشاهد على الغائب استدلال بما يشاهده الحس على ما لا يشاهده، مؤسسةً رأيها هذا على الاعتقاد بأن "الشاهد" يدل لغة على الحاضر أمام الحس والعين (المشاهد = المحسوس، المعاين)، وبأن "الغائب"، كمقابل للشاهد، يدل لغة على اللامحسوس واللامعاين. ولقد كان هذا الاعتقاد مدخلاً لصرف الاستدلال بالشاهد على الغائب عن أن يكون طريقاً في العلم يستند إلى المعلوم بوجه غير حسّي، وبالتالي مدخلاً لنزع الصفة العلمية عن كل بناء نظري يكون الأصل فيه شاهداً من الشواهد. فهل حقاً لا يدل "الشاهد" و"الغائب" لغةً إلا على ما يُبصر ويُعاين وعلى ما لا يُبصر ولا يُعاين؟

يُبيِّن الرجوع إلى اللغة العربية[19] أنَّ للفظتي "الشاهد" و"الغائب" مدخلاً في الدلالة لا على الحضور والمعاينة الحِسّيين فقط، ولكن في الدلالة أيضاً على أمور أخرى تُبعدنا عن المجال الحسّي وتَصُبُّنا صبّاً في المجال المعنوي والعقلي. إنَّ للشبكة الدلالية المكونة من منحوتات المادة اللغوية (ش، هـ، د) تعلُّقاً قويًا بالدلالة على **الاكتمال الإنساني** وبالدلالة على **العلم إفادة واستفادة**.

أ- فمن حيث الاكتمال الإنساني لا يكون الإنسان كامل الإنسانية، إلا بوصفين، بقدرته على العبارة والقول من جهة وبقدرته على الإنجاب والإنتاج (الإنتاج =التوليد) من جهة أخرى. والعالَم الذي تسموه المادة (ش، هـ، د)

---

(18) ابن رشد "كتاب أنالوطيقى الأول" أو **كتاب القياس**، دراسة وتحقيق د. جيرار. جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992، ص351.

(19) اللغة العربية كما هي ثابتة في معاجمها الأم لا كما هي متداولة في الاستعمال فقط.

وتُستعمل في تسمية عناصره عالَم اكتمال، إنه عالم لا تحضر فيه المعاينة الحسية فقط (المشاهدة مثلاً) ولكن أيضاً المخاطبة والوصل المُوَلِّد، عالم "الشهادة" هو أيضاً عالم **بيان وتبليغ** وعالم **بلوغ وبناء**:

ففي اللغة العربية يطلق على "**اللسان**" و"**التعبير**" اسم "الشاهد" فنقول مثلاً "لفلان شاهد حسن" بمعنى أن له عبارة جميلة، و"ما لفلان رُوَاءٌ ولا شاهد" بمعنى "ما له منظر ولا لسان".

وفي اللغة العربية يقال على الغلام إذا أمذى، وبالتالي **بلغ وأدرك وأصبح قادراً على الإخصاب والإنجاب** "أن الغلام أشْهَدَ"، وعلى البنت إذا **حاضت**، وبالتالي بلغت وأدركت وأصبحت مهيأة ومستعدة **للتلقي والوضع** أنها "أشهدت". تتضمّن الشبكة الدلالية المولّدة من الجذر (ش، هـ، د) إذن ألفاظاً تستعمل للإحالة على الاكتمال الإنساني. وليس غريباً أن نجد الجذرين المقابلين، وهما (غ، ي، ب) و(غ، هـ،ب)، يولّدان ألفاظاً تستعمل للإحالة على **القصور الإنساني، إن نطقاً وبياناً أو إدراكاً وفطنة**:

* فمن حيث **القصور في النطق والبيان**، نجد في اللغة العربية لفظة "المغايبة" التي تدل على ارتفاع المخاطبة وبالتالي ارتفاع المشاهدة، إذ لا مشاهدة مع المغايبة، كما نجد تسمية كل ما **بطن وخفي وستر وانخفض** غيباً وغيبة وغيابة...

* ومن حيث **النقصان في الادراك والفطنة**، نجد في اللغة العربية فعل "**اغتهب**"، فيقال "اغتهب الرجلُ" بمعنى به "غَهَبٌ"، والغهب هو **الغفلة**، كما نجد تسمية من كان ذا غهب باسم "الغيهب" الذي يعني **البليد** وأيضاً **الظلمة القاتمة** التي لا تبيّن معها؛ ونجد أيضاً استعمال الفعل "**غهب**" للدلالة على فعل إصابة المطلوب ولكن **غفلةً ومن غير تعمد**.

خُلاصتان تبرزان لنا مما تقدم:

أولاً: إن كانت المادة اللغوية (ش، هـ،د) تُحيل إلى الاكتمال فإن المادة المضادة لها، وهي إما (غ، ي، ب) أو (غ، هـ، ب)، تحيل إلى القصور.

ويترتّب على هذه الخلاصة جواز افتراض كون الاستدلال بالشاهد على الغائب استظهاراً بالاكتمال على القصور، إذ النموذج الأمثل للاكتمال هو الشاهد

والنموذج الأمثل للقصور هو الغائب، والاستدلال كا هو معلوم استظهار (الظهير = الدليل أو الحُجّة).

ثانياً: لا موجب يقضي بقصر اشتغال الاستدلال بالشاهد على الغائب على ميدان المحسوس واللامحسوس؛ إن الاستدلال بالشاهد على الغائب قد يكون استدلالاً بالمحسوس على اللامحسوس، ولكنه قد يكون أيضاً **استدلالاً بالمقال على المبطن** عملاً بالتقابل الحاصل بين

(المقال= الشاهد) VS (المضمر = الغائب).

ويترتّب على هذه الخلاصة الثانية تقرير حقيقة ثابتة اليوم تفيد، كما سنرى ذلك لاحقاً، أن الاستدلال بالشاهد على الغائب لا يستخدم فقط في مراحل الحياة الأولى التي يطغى فيها العمل بالإحساس والمعاينة، سواء تعلق الأمر بتطور فرد من الأفراد أو علم من العلوم، وإنما يعمُّ استخدامه كل المراحل؛ بل إن تعلقه بمرحلة الادراك والبلوغ، التي يبتدىء بها العقل حقاً، أقوى من تعلقه بمرحلة الإحساس والمعاينة التي لا تميز فيها للإنسان عن الحيوان.

ب- ومن حيث العلمُ إفادةً واستفادةً، يتجلى تعلق المادة اللغوية (ش، هـ، د) بصورة قوية لا دافع لها، بعالَم **العلم والمعرفة**. **فالاستشهاد استدلال واستعلام وتعريف** (التعريف = طلب المعرفة) والاستشهاد طلب للشاهد كما أن الاستدلال طلب للدليل والاستعلام طلب للعلامة والتعريف طلب للعرف (العرف = العلامة المُعَرِّفة). وعليه فالشاهد الدليل والعلامة والعرف. ويتجلى اعتبار العلم والمعرفة في عالم المادة (ش، هـ، د) في توسيع اسم "الشاهد" ليدل أيضاً على "العالِم الذي يُبيِّن ما علمه"، وفي تسمية الله تعالى باسم "الشهيد" ومعناه "الذي لا يغيب عن علمه شيء"، كما يتجلى أيضاً في تسمية "الخبر القاطع" باسم "الشهادة". ولا يقف الأمر عند هذا الحدّ وإنما يتعدّاه إلى تعليق عالم المادة (غ، ي، ب) أو (غ، هـ، ب) المضادة للمادة (ش، هـ، د) بما يضاد عالم الدلالة والعلم والمعرفة، أي **بالجهل والشك واللادراية**.

فمن حيث التعلق بالجهل وعدم التبيّن سبق لنا أن رأينا "الغيهب" التي تدلّ على الظلمة، وما الظلام الدامس إلا علامة ونموذج لعدم التبيّن والاهتداء.

أما من حيث التعلُّق بالشكّ والتردُّد، فإن لفظة "الغيب" في اللغة العربية تدل أيضاً على "الشك" لغة.

ومن حيث التعلق بغياب الدراية والمعرفة، ففضلاً عما رأيناه سابقاً (البلادة، والإصابة من غير تعمُّد)، نجد لفظة "الغيب" تتسع لتدلّ أيضاً على "كل مكان لا يُدرى ما فيه" و"كل موضع لا يُدرى ما وراءه". والنموذج الأمثل لهذه الأمكنة والمواضع هو إما "القعر"، قعر البئر أو قعر الوادي، ولهذا قيل لمثل هذا القعر الذي لا يدرك أنه "غَيَابة" (غَيَابة الوادي)، وإما "القبر" الذي تدفن وتُبَطَّن فيه الأجساد، ولهذا سُمِّي القبر لغة "الغَيَابُ" (يقال "غَيَّبَهُ غَيَابُه" بمعنى دُفِن في قبره).

الخلاصة الرئيسة التي أوصلنا إليها نظرنا الاستشكالي لمفهوم "الاستدلال بالشاهد على الغائب"، وهو النظر المُقوَّم في جزء منه بلغتنا العربية، هي أن "الاستدلال بالشاهد على الغائب" يتّسع ليدلّ لا على:

- "الاستدلال بالمحسوس على اللامحسوس" ولكن أيضاً على
- "الاستدلال بالمعلوم على المجهول".
- و"الاستدلال بما ندريه على ما لا ندريه".
- و "الاستدلال بالمقطوع به على المشكوك فيه".
- و "الاستدلال بالظاهر على الباطن".

بمقوماتنا اللغوية العربية إذن نستطيع أن نقرّر أن "الاستدلال بالشاهد على الغائب" طريق نهتدي به إلى عِلْم ما لا نعلم انطلاقاً مما نعلم، سواء كان ذلك في المحسوسات أم في المسموعات أَم في المعقولات. وهذا تقرير نجد تزكية وتقوية له لا عند القدامى من علماء الإسلام فقط ولكن أيضاً عند كثير من المعاصرين من النُظّار في المنطق والإبستيمولوجيا.

لنتساءل الآن عن مفهوم الاستدلال بالشاهد على الغائب عند علماء الأصول المسلمين القدامى وعما ميَّز فهمهم عن الفهم الفلسفي.

III- "الاستدلال بالشاهد على الغائب" من المنظور الأصولي الإسلامي العربي القديم

نجد عند الأصوليين من النُظّار المسلمين تناولاً للاستدلال بالشاهد على الغائب متميزاً ومخالفاً للتناول الفلسفي له. ولقد رأينا أن يكون شاهدنا في هذا التميز والاختلاف أقوال الشيخ أبي الحسن الأشعريّ الذي لا يكابر أحد في مكانته "الكلامية" إذ لا يمثِّلُ الأشعري شيخ الأشعرية ورأسها، ولكنه يمثِّلُ أيضاً الاعتزال وقد نُقِّح وعُدِّل وطُوِّر، فهو كما نعلم رَبِيَ في حضن الاعتزال وفي كنف شيخ من شيوخه.

يكمن تميز التناول الأشعري للاستدلال بالشاهد على الغائب ومخالفته للتناول الفلسفي في أنه كان أوثق اتصالاً بمُحدِّدات المجال التداولي الإسلامي - العربي؛ فلم يتجاهل، في نظره، الاهتداء بحيثيات لغوية عربية، ولم يستبعد، في اهتدائه، مقتضياته العقدية الإسلامية، فجاءت بناءاته العلمية والمعرفية طامحة لأن تكون بناءات موصولة بالمقومات اللغوية والمقومات العقدية التي يختص بها المجال التداولي الإسلامي العربي في لحظته:

- فمن حيث الاتصال بالمقومات اللغوية الخاصة سيتنبه القارىء الكريم إلى أن نصوص أبي الحسن الأشعري التي سنستشهد بها نصوص تنساق انسياقاً مع ما حاولنا إبرازه حين استشكلنا لغة مفهوم "الاستدلال بالشاهد على الغائب".

- ومن حيث الاتصال بالمقومات العقدية الخاصة تكفينا الإشارة هنا إلى أن أبا الحسن الأشعري يُدمج ويُدخل النظر في "الاستدلال بالشاهد على الغائب" في النظر في مسألة "**التكليف**"، وذلك من خلال المُسَلَّمة القاضية بشرط العقل في التكليف، يقول أبو الحسن الأشعري:

"إن ما جرى عليه إطلاق القول عند الفقهاء والمتكلّمين بأن التكليف يتوجَّه على **العاقل** فالمراد بذلك العالِم بأكثر المنافع والمضار، المميز للخير والشّر، **الذي يصحُ منه النظر والاستدلال والاستشهاد بالشاهد على الغائب**"[20].

(20) الأشعري، أبو الحسن. **مجرد مقالات الأشعري** [من جمع ابن فورك]، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987، ص284.

لا تكليف إذن إلاّ بالعقل، والعقل علمٌ بما ينفع وبما يُضرّ، والعقل تمييز للخير والشر، والعقل بهذين المعنيين يؤول إلى أن يكون "استدلالاً بالشاهد على الغائب". **لا تكليف إذن إلا بالاستدلال بالشاهد على الغائب.**

ينظر الأشعريّ إلى مفهوم "الاستدلال بالشاهد على الغائب" نظره إلى مفهومين آخرين مماثلين له هما مفهوم "النظر" ومفهوم "الاستدلال". ويتبيَّن لنا من تحديدات الأشعري لهذه المفاهيم الثلاثة أن معناها واحدٌ، بل ويصرّح بذلك حين ينصُّ على أن: "الاستدلال هو النظر والفكر من المفكر والمتأمل، وهو الاستشهاد وطلب الشهادة من الشاهد على الغائب"(21).

فما معنى "النظر" و"الاستدلال" و"الاستشهاد بالشاهد على الغائب" إذن؟

أ - النظر:

إن النظر هو التفكير في أمر من الأمور بغية التعرف على حكمه أو صفته أو حاله، بالاستناد إلى أمر أوّل نعرف حكمه أو صفته أو حاله. ويتحقق هذا التعرف حين نعلم أن الأمرين معاً متوافقان في الحكم أو الصفة أو الحال، أو حين نعلم أن الأمرين معاً متخالفان في الحكم أو الصفة أو الحال.

يقول أبو الحسن الأشعري:

"أما معنى النظر المقرون بالقلب [نظر القلب لا نظر العين] فهو الفكرة والتأمل لحال المنظور فيه بردِّ غيره إليه **ليُعلم موافقته** له في الحكم **من مخالفته**"(22).

ويُسَوِّي أبو الحسن الأشعري بين النظر والمقايسة حين يقول:

"إن النظر هو الفكر والتأمل **والاعتبار والمقايسة** وردّ ما غاب عن الحسّ إلى ما وُجد العلمُ به فيه لاستوائهما في المعنى واجتماعهما في العِلّة"(23).

كما يُسَوِّي بين النظر والاستشهاد بالشاهد على الغائب، وذلك حين يقول:

---

(21) المرجع السابق، ص286.
(22) المرجع السابق، ص31.
(23) المرجع السابق، ص17.

"إن معنى النظر المقرون بذكر القلب هو الفكرة والتأمل، وذلك نحو أن يفكّر فيما يشاهد ليرد إليه حكم ما لم يشاهد، فيعلم مماثلته لحكمه من مخالفته"[24].

النظر إذن طريق "يُثمر العلم"؛ وهذه الثمرة المُسمّاة علماً هي "العلم بحكم المنظور فيه"؛ وحكمُ المنظور فيه، أي الحكم المعلوم نظراً، نهايةٌ أو مآلٌ يُتَوَصَّلُ إليه انطلاقاً من مبدإ أو أوّل؛ والمعتبر في عملية الإيصال هذه ليس فعل الانتقال من المبدإ أو الأول إلى النهاية أو المآل؛ إن المعتبر هو **الارتداد** من النهاية أو المآل إلى المبدإ أو الأول. وعليه فالنظر ليس "نقلة" كما هو الأمر عند الفارابي مثلاً ولكنه "رَدٌّ". وهناك فرق كبير بين اعتبار "النقلة" في النظر واعتبار "الردّ" فيه. إن الاعتبار الأول يوجّهنا نحو النتائج والعواقب أما الاعتبار الثاني فيوجهنا نحو الدلائل والمبادىء التي هي الأصول والشواهد. بالاعتبار الأول يكون النظر استنتاجاً وبالاعتبار الثاني يكون استشهاداً. وبرجوعنا إلى تعاريف الأشعري للنظر التي أثبتناها سابقاً يظهر أنها كلها تتضمّن مفهوم "الردّ" لا مفهوم "النقلة". وعليه يمكن أن نستخلص الخلاصة العامة التالية:

- كل نظر هو ردٌّ.

- وفي كل ردّ هناك مردودٌ ومردودٌ إليه.

- والمردود هو الأمر الذي ننظر فيه بغية معرفة حكمه.

- والمردود إليه هو الأمر الذي ننظر به لأننا نعرف حكمه.

- وفي كل ردّ غايتان.

إما إثبات موافقة المردود إلى المردود إليه في الحكم.

وإما إثبات مخالفة المردود إلى المردود إليه في الحكم.

- للرد قوانينه وضوابطه كما للنقلة قوانينها وضوابطها.

- لما كان الردُّ لا يتحقّق إلا بالاستواء في المعنى أو الاتحاد في العِلّة كانت القواعد المتعلقة بالمعاني والعلل، تخريجاً وتنقيحاً وتحقيقاً، العمدة في التقنين للنظر وضبطه.

---

(24) المرجع السابق، ص285.

بأصلية "الرد" في تعريف النظر نجد أنفسنا إذن مجرورين جرّاً إلى ميدان الأصول، إذ هو الميدان الذي تدرس فيه المعاني والعلل؛ وبأصلية "النقلة" في تعريف النظر لا بد وأن نُدفع دفعاً إلى ميدان المنطق الأرسطي إذ هو الميدان الذي دُرست فيه بعض النقلات.

ب- الاستدلال

للاستدلال معنيان، معنى يعود به إلى النظر ومعنى يعود به إلى المناظرة. ففي حالة النظر يعني الاستدلال "**انتزاع الدلالة**" وفي حالة المناظرة يعني "**المطالبة بالدلالة**" والعُمدة في الاستدلال بمعنييه هو "**الدلالة**"؛ ويُعرِّف أبو الحسن الأشعري الدلالة بالشكل التالي:

"إن الدلالة هي العلامة التي بها يدلُّ الدالُّ على المدلول عليه من إشارة أو أثر أو حكم مُقتضٍ لحكم مقتضى"[25].

فيدخل إذن في "الدلالة" ما يُسمّى منطقيًا بالدليل أو المقدمة إذ كان هذان الأخيران بمثابة حكم مُقتضٍ للنتيجة أو للمدلول كحكم مُقتضى.

انتزاع الدلالة إذن انتزاع للدليل والمطالبة بالدلالة مطالبة بالدليل، وكلاهما استدلال. والمطالبة بالدليل تدخل في المناظرة والجدل لأنها لا تصحّ إلا بوجود اثنين "مطالِبٌ بالدلالة" و"مطالَبٌ بالدلالة" وعليهما معاً عِبْءُ الإتيان بالحُجّة والدليل أي عبء الاستدلال؛ يقول أبو الحسن:

"إن الدلالة والبيّنة على المدعي المُنْكِر [= المطالِب بالدلالة] كما هي على المُقِرّ المُثْبِت [= المطالَب بالدلالة]، لأن المنكر والمثبت يتّفقان في أنهما يعتقدان أن قولهما حقّ وأنهما محقّان ومخالفهما مُبْطِلٌ، وهذه دعوى ولا بد أن يكون عليها حُجّة ودلالة"[26].

تؤول المطالبة بالدلالة إذن إلى الاستدلال وقد تجشّم عبئه الطرفان المطالَب والمطالِب، أي إلى الاستدلال كانتزاع للدلالة سواء تحقّق هذا الانتزاع على يد

---

(25) المرجع السابق، ص286.

(26) المرجع السابق، ص306.

"المدّعي المُنْكِر" أو على يد "المُقرّ المُثْبِت". فالأصل في المناظرة إذن النظر الذي قد "يصح من واحد" يكون المفكِّرَ والناظِرَ والمستدلَّ يطلب بفكره ونظره واستدلاله "انتزاع الدلالة واستنباطها".

ويستخدم أبو الحسن الأشعري مفهوم **"الردّ"** في تعريف فعل الاستدلال، كما فعل في تعريف فعل النظر؛ يقول:

"إن المستدل إنما يطلب باستدلاله علم ما لم يعلم بأن **يردّه** إلى ما علم وينتزع حكمه منه"(27).

الاستدلال إذن طريق علمي نعلم به ما لم نكن نعلم بالردِّ إلى ما نعلم، أي طريق علمي نحصِّل به علم المجهول من المعلوم.

ج- الاستشهاد بالشاهد على الغائب

إذا كان الاستشهاد استدلالاً فما هو المعنى الذي ينبغي أن نفهم به كلاًّ من "الشاهد" و"الغائب"؟

لنبدأ بمفهوم "الغائب". يقول أبو الحسن الأشعري: "ليس المراد بالغيبة ها هنا البُعْدُ والحِجَابُ، وإنما المراد **غيبة العِلْم** وذهاب العالِم عن العلم به"(28).

"الغائب" إذن ليس هو البعيد عنا والمحجوب عنا ولكنه غير المعلوم أصلاً أو ما لم نظفر بعلمه لأننا ذهبنا في مسلك لا يوصل إليه. وعليه لا تسوية بين "الغائب" و"اللامحسوس".

وعن مفهوم "الشاهد" يقول الأشعري:

"معنى المشاهدة والشاهد... يرجع إلى **المعلومات** التي هي الأصل في باب الاستدلال"(29). أي أن الشاهد هو ذلك **المعلوم الذي يكون أصلاً في الاستدلال ومقدمة فيه يُبنى عليها**. إن مفهوم "الشاهد" مرتبط بمفهوم "العلم":

(27) المرجع السابق، ص287.
(28) المرجع السابق، ص286.
(29) المرجع السابق، ص286.

"الشهادة هو العلم، والشاهد العالِم والمشاهَد المعلوم"[30].

الشاهد إذن لا تعلق له بالمحسوس، فقد يكون من المعلومات الضرورية (البديهيات) أي قد يكون من اللامحسوسات أصلاً؛ يقول أبو الحسن:

"معنى الشاهد والمشاهدة هو **المعلوم بالحسّ** أو **باضطرار وإن لم يكن محسوساً**"[31].

نستخلص إذن أن التقابل بين "الشاهد" و"الغائب" ليس تقابلاً بين "المحسوس" و"اللامحسوس"، وليس تقابلاً بين "الطبيعي الواقعي" و"الغيبي المتعالي" وإنما هو تقابل بين "**المعلوم**" و"**غير المعلوم بَعْدُ**". يقول أبو الحسن الأشعري:

"معنى قولنا "شاهد وغائب" كمعنى قولنا "أصلٌ وفرعٌ" و"منظورٌ فيه ومردودٌ إلى المنظور فيه" و"معلومٌ ومشكوكٌ فيه مطلوبٌ عِلْمُه من المعلوم"[32].

"الشاهد" إذن في "الاستدلال بالشاهد على الغائب" يقوم مقام "الأصل" في الاستدلال (المقدمة) ومقام "المنظور فيه" في النظر، و"الغائب" في "الاستدلال بالشاهد على الغائب" يَسُدُّ مَسَدَّ "الفرع" في الاستدلال ومسدّ "المردود إلى المنظور فيه" في النظر، وكل من "الشاهد" و"الأصل" و"المنظور فيه" يكون "معلوماً"، وكل من "الغائب" و"الفرع" و"المردود إلى المنظور فيه" يكون "مشكوكاً فيه يُطلب علمه من المعلوم".

الآلية التدليلية المسماة "استدلالاً بالشاهد على الغائب" آلية نظرية مثمرة للعلم، وذلك عملاً بالعلاقة التلازمية الموجودة بين العِلّة ومعلولها. ويعلّل الأشعري حُجِّيّة ومقبولية الاستدلال بالشاهد على الغائب بالشكل التالي:

"إنّا إنما نوجب القضاء بالشاهد على الغائب ونَرُدُّ الحكمَ [= حكم الغائب] إلى الحكم [حكم الشاهد] إذا استوى معنياهما واتفقت علتاهُما وكان لأحدهما مِثْلُ

(30) المرجع السابق، ص20.
(31) المرجع السابق، ص14.
(32) المرجع السابق، ص286.

ما لصاحبه"[33]؛ فإذا كان شيء ما "موصوفاً في الشاهد بصفة من الصفات لعِلّة من العلل، فالواجب أن يُقضى بذلك على الغائب إذا استوت العِلّة، لأن ذلك هو **طرد العِلّة في المعلول**"[34].

الاستدلال بالشاهد على الغائب إذن لا تعلُّق له بميدان "الكلام" أو "الفقه" أو العلوم الدينية عامة، إن له تعلُّقاً بكل ميدان تُستثمر فيه صفاتُ الموصوفات التي يُعتقد أن انطباقها على موصوفاتها كان لعلّة من العلل؛ فالاستدلال بالشاهد على الغائب عامٌّ وشاملٌ شريطة انضباطه بقانون عام صاغه الأشعريّ بعبارة دقيقة ومُحكمة لا حمولة عقدية فيها:

"إذا كان الشيء في الشاهد موصوفاً بصفة من الصفات لعلّةٍ من العلل، ولم يَقُمْ دليلٌ على موصوف بتلك الصفة في الغائب إلا قام على وجود تلك العلّة، فواجب أن يقضى على أن كل موصوف بتلك الصفة في الغائب فلأجل وجود تلك الصفة"[35].

الإنسان إذن ناظر ومستدلّ ومستشهد، وهو في ذلك لا بد أن يكون رادًّا لما يطلب علمه إلى ما يعلمه، سواء أكان هذا المطلوب من أمور العقليات أم كان من أمور الشّرعيات؛ والمردود إليه في العقليات هو المحسوسات والبديهيات، والمردود إليه في الشرعيات هو ما ثبت سمعاً ونصّاً. يقول أبو الحسن الأشعري:

"إن سبيل المحسوسات والمعلومات ضرورة في باب العقليات كسبيل المسموعات والمنصوصات في باب الشريعة في أنها الأصولُ والأمّهاتُ، وإليها يقع الرَّدُّ، وعندها تنتهي المطالبة ويقبُحُ من السائل فيها أن يقول "لِمَ"[36].

IV- الاستدلال بالشاهد على الغائب من المنظور اللغوي غير العربي

بالاستناد إلى مقوّماتنا اللغوية أثبتنا بُطلان التسوية بين "عالم الشهادة" و"عالم الحس"، وبالتالي بين "الشاهد" و"المحسوس".

(33) المرجع السابق، ص290.
(34) المرجع السابق، ص288.
(35) المرجع السابق، ص288.
(36) المرجع السابق، ص287.

وبمقومات غيرنا اللغوية - اللغة الفرنسية[37] مثلاً - تبطل نفس التسوية؛ وسيظهر لنا ذلك من خلال النظر في الدلالات اللغوية الثابتة لألفاظ ثلاث يمكن أن تُعدَّ مكافئة للفظة "الشاهد" عندنا، وهي Le présent، Le précédent و L'exemple.

"الشاهد" LE PRÉSENT

قد ننقل "الشاهد" عندنا بلفظة Présent عندهم - وبالتالي "الغائب" بلفظة Absent -. ولنتساءل الآن عما هي "الرؤية" التي ستكون لنا لو نحن استشكلنا لغة مفهومي présent و Absent بالاستناد إلى المقومات اللغوية لغيرنا. فهل ستكون هذه "الرؤية" معاندة ومخالفة لتلك التي كَوَّنّاها انطلاقاً من مقوماتنا اللغوية الخاصة؟

إن الأصل في التقابل بين Présent و Absent هو التقابل الحاصل في الموجود بين الموجود المتصل بنا والموجود المنفصل عنا، بين الموجود المنتصب أمامنا والموجود البعيد عنا. إن اللفظتين معاً، Présent و Absent مولَّدتان من جذر واحد هو الجذر اللاتيني ESSE الذي يعني Être. ولهذا الوجود حالتان فإما أن يكون وجوداً سابقاً لنا متقدماً علينا، وإما أن يكون وجوداً نائياً وبعيداً عنا. إن اللغة اللاتينية والتي هي الأصل الأول للغة الفرنسية، تستخدم الحروف اللاحقة بقصد تخصيص دلالة الأفعال والأسماء التي تلحق بها، والحرف اللاحق الدال على السبق والتقدُّم هو PRAE (= avant, devant)، وإلحاقه بالفعل ESSE يولِّد فعلاً جديداً في دلالته وهو فعل Praesse الذي يتضمَّن معنى الوجود وقد خُصِّص بمعنيي السبق والتقدم؛ وقد تولدت من هذا الفعل الصفة Praesens التي هي الأصل في Présent الفرنسية. وعليه فإن لفظة Présent تعني من هذه الجهة اللغوية الفرنسية - اللاتينية **الموجود السابق لنا أو المتقدم علينا**، وغنيٌّ عن البيان أن مفهومَي **"السبق" و"التقدم" أو "القَبْلُ" و"الأمام"** ليسا ببعيدين البتة عن مفاهيم **الائتمام والاقتداء والهداية والإرشاد والدلالة**... وهي مفاهيم لا يبعد عنها أيضاً مفهوم "الشاهد" في لغتنا العربية كما رأينا سابقاً. أما الحرف اللاحق اللاتيني الدالّ على **الانفصال والابتعاد** فهو Ab، وإلحاقه بالفعل ESSE يُولِّد أيضاً فعلاً جديداً في

(37) أي معاجمها اللغوية الأم، كمعجم Robert مثلاً.

دلالته وهو فعل Abesse الذي يتضمّن معنى الوجود وقد خُصّص بمعنيَي **الانفصال** والابتعاد. وقد تولدت من هذا الفعل الصفة Absens التي هي الأصل في Absent الفرنسية. وعليه فإن لفظة Absent تعني من هذه الجهة اللغوية الفرنسية اللاتينية **الموجود المنفصل عنا والبعيد عنا**. ومعلوم أن مفهومي الانفصال والابتعاد يتضمّنان معاني **الجهل وعدم التبيّن وغياب العلم**، بل وقد يتضمنان، تبعاً لذلك، **إرادة الاقتراب والاتصال** وبالتالي **العلم والمعرفة**.

نستخلص إذن أننا حتى وإن استحضرنا، في نظرنا لمفهوم "الاستدلال بالشاهد على الغائب" التكافؤين "الشاهد" = Présent و"الغائب" = Absent، لن نكون بعيدين عن أن نرى في "الاستدلال بالشاهد على الغائب" **"استدلالاً نأتمّ فيه بما لدينا** (Présent) **طلباً لعلم ما غاب علمه عنا** (Absent)، وبهذا يظهر أيضاً قصور ربط الشاهد بالمحسوس وربط الغائب باللامحسوس.

"الشاهد" LE PRÉCÉDENT

قد ننقل "الشاهد" عندنا بلفظة Précédent عندهم - وبالتالي "الغائب" بـ Antécédent -؛ ومن هذه الحيثية اللغوية الفرنسية اللاتينية سنجد أنفسنا أيضاً في عالم "الأمر السابق الذي نأتمُّ به ونهتدي ونسترشد ونسير خلفه". إن الفعل اللاتيني الذي كان الأصل في Précédent الفرنسي هو فعل Praecedere المولَّد من الحاق PRAE التي رأينا دلالتها سابقاً بالفعل الأصلي Cedere الذي يعني **السعي والتقدّم** (aller, avancer). من هذه الحيثية اللغوية الفرنسية اللاتينية لا يكون Précédent مجرّد الأمر المتقدّم والسابق فقط ولكن **الأمر المتقدم والسابق الذي يُسعى ويُسار خلفه، أي الذي يُقتدى ويُهتدى به**. وبذلك يظهر هنا أيضاً أن العالم الذي يُحيل إليه Précédent عالم الاسترشاد بما سبق، عالم الاستشهاد بما تقدم علمه ومعرفته.

"الشاهد" L'EXEMPLE

قد ننقل "الشاهد" عندنا بلفظة Exemple عندهم. وبهذا النقل سنجد أنفسنا أيضاً في عالم النموذج القدوة. إن الأصل اللاتيني لهذه اللفظة الفرنسية هو الفعل Eximere المُوَلَّد من إلحاق الحرف EX بالفعل Emere الذي يعني **الأخذ**

والإمساك؛ ولما كانت اللاحقة EX تدل، من بين ما تدل عليه، على فعل **الإخراج والإبراز**، فإن فعل Eximere سيُخَصَّص بهذه الدلالة ليعني "الأخذ والإمساك بالشيء قصد إخراجه وإبرازه" أي أن **تقتطع قطعة تخرجها وتبرزها لتكون نموذجاً يحتذى ويقتدى**. إن Eximere يعني في الفرنسية retirer Supprimer وهذه القطعة المقتطعة سُمّيت Exemplum التي نقلت في الفرنسية إلى Exemple وهو يعني لغة «Objet mis à part pour servir de modèle». بل لمن الطريف حقّاً أن نجد Exemple تدل أيضاً على معانٍ أخرى مرتبطة بـ "الشاهد" العربية؛ فهي تستخدم للدلالة على "**العبرة**" وعلى "**السند**" وعلى "**العالِم القدوة**":

- "Une leçon que l'on peut tirer d'une situation"
- "un fait servant à appuyer une assertion"
- "une personne digne d'être imitée"

بمقومات غيرنا اللغوية، وبما أحالت إليه من إمكانات نظرية، وبما فتحته من آفاق استشكالية واستدلالية، يتقوى فينا الإيمان بإجرائية استثمار اللغة، استثمار أقرب لغة لنا وهي اللغة العربية؛ وهو استثمار كما رأينا لا يفصلنا عن استثمار لغة غيرنا، بل على العكس من ذلك يوصلنا بغيرنا ولكن في رحاب جديدة قد يكون لها من الأفق ما لا تُرى حدوده ومن النفع ما لا تُقَدَّرُ قيمته.

٧- الاستدلال بالشاهد على الغائب من المنظور العلمي والمنطقي المعاصر

لا يثبت تعلّق "الاستدلال بالشاهد على الغائب" بالعلم والمعرفة، وبالتالي كطريق علميّ مشروع، بأدلّة لغوية فقط، سواء أكانت من لغتنا أو من لغة غيرنا، إنه يثبت أيضاً بأدلة من مبحث "تاريخ العلوم" المعاصر[38] ومن مبحث "الفكر

(38) انظر: مثلاً:
W.H. Leatherdale, *the Role of Analogy, Model and Metaphor in Science*, North - Holland Publishing Co., Amsterdam - Oxford, 1974.

(39) انظر: مثلاً:
Perry Weddle, *Argument, A Guide to Critical Thinking*, McGraw-Hill book Company, 1978.

النقدي" المعاصر[39].

يظهر تثمين الدور الذي يلعبه "الشاهد" في العلم وفي تطوره من خلال الأهمية التي أصبحت تولى اليوم إلى آلية "التمثيل" في إنشاء المعارف العلمية وفي تطورها، هذه الآلية التي ينظر إليها اليوم كأصل يستند إليه اشتغال "النموذج العلمي"، وكقاعدة تقوم عليها "الاستعارة" التي لم تبقَ اليوم مختصّة بالمجال الأدبي دون المجال العلمي والمنطقي.

ويظهر تثمين الدور الذي يلعبه "الشاهد" في المنطق المعاصر من جهات متعددة نذكر منها جهتين فقط، جهة تتعلّق بالتصوّر وجهة تتعلّق بالتصديق.

فمن جهة التصور، كان قديماً يُعتَدُّ بالتعريف والتحديد في تصور مفهوم من المفاهيم، والتعريف أو التحديد كما هو معلوم مجموعة صفات وخصائص تصدق مجتمعة على المفهوم، أما اليوم فالمعتد به في التمثيل النظري للمفاهيم وأيضاً في استخدامها بغرض التصنيف، ليس هو التعريف، وإنما ما يصطلح عليه باسم *«Prototypical representation»*[40] الذي يمكن تقريبه بـ "التمثيل النموذجي" أو "الشاهد في التمثيل"، بحيث يتمُّ **تصور مفهوم من المفاهيم بإرجاعه ورده إلى هذا الشاهد** لمعرفة انطباقه عليه من عدم انطباقه.

ومن جهة التصديق، يُعَدُّ اليوم الاستدلال التمثيلي الذي يندرج فيه "الاستدلال بالشاهد على الغائب"، عامًّا لكل المجالات التي ينشط فيه النظر الإنساني الطبيعي فعلاً وتفاعلاً، تعقُّلاً وتعاقلاً؛ بل إن البعض اليوم لم يَعُدْ يُعرِّف الإنسان بأنه الحيوان العاقل أو الناطق بل يُعرِّفه بأنه **الحيوان المدرك للتماثلات** بين الأشياء أو المماثل للأشياء بعضها ببعض، **المتمثل بهذه المماثلة** المدركة أو المفترضة والموضوعة. وما الاستدلال بالشاهد على الغائب إلا تمثُّلٌ بالمماثلة الموجودة أو الموضوعة بين "الشاهد" و"الغائب".

يُقَدَّم الاستدلال التمثيلي اليوم في صورتين منطقيتين أصليتين، صورة تبيِّن

---

(40) انظر: مثلاً: E.Smith, M. Medin *Concepts and Categories* Cambridge Mass. Harvard Univ. Press, 1981

الانتهاء إلى الموافقة بين "الغائب" و"الشاهد" في الحكم، وهي:

ل (س$_1$) $\wedge$ م (س$_1$)

....

ل (س$_ن$)

م (س$_ن$)

حيث "س$_1$" الشاهد

و "س$_2$" الغائب

و "ل" و"م" صفتان

وصورة تبيّن الانتهاء إلى المخالفة بين "الغائب" و"الشاهد" في الحكم، وهي:

س$_1$ . . . . سن تتصف بالصفات ل، م، ع

س$_{ن+1}$ . . . . . يتصف بالصفة ل دون الصفة م

س$_{ن+1}$ لا تتصف بالصفة ع

حيث س$_1$ . . . . . . سن الشواهد

و س$_{ن+1}$ . . . . الغائب

وككل استدلال، يمكن أن يتناول الاستدلال "بالشاهد على الغائب" نظريًا ومنطقيًا لغاية التمكين من الاقتدار عليه عرضاً واعتراضاً، أي لغاية تحصيل المهارة في المخاطبة به وفي الردّ عليه. وتتضمّن كل كتب الفكر النقدي المعاصر فصولاً مخصّصةً للمهارات العائدة إلى هذا النوع من الاستدلال، بل إنها تتضمّن مادةً علمية قريبة جداً من تلك التي تتضمنها الفصول المخصصة لوجوه الاعتراض على القياس التي تطفح بها كتبُ أصول الفقه الإسلامي العربي القديم. إن الاقتدار على الاستدلال بالشاهد على الغائب، في الفكر النقدي المعاصر، عائد إلى امتلاك القدرة على أمور ثمانية أساس[41]:

(41) انظر: في Perry Weddle، ص138-160.

1) القدرة على تعيين المطلوب
2) القدرة على تعيين كل من الشاهد والغائب.
3) القدرة على الوقوف على مختلف وجوه الموافقة والمخالفة، المؤثرة والمناسبة بين الغائب والشاهد.
4) القدرة على الاعتراض على حكم الشاهد أي على المقدمتين:
ل (س$_1$) ∧ م (س$_1$)

أو س$_1$ . . . . سن تتصف بالصفات ل، م، ع.
5) القدرة على الاعتراض على تمثيل الغائب بالشاهد، أي القدرة على الاعتراض على المقدمة الثانية
6) القدرة على التبديل وتعويض المماثلة الأصلية بأخرى تكون أجود وأحسن فتوضع بدلاً من الأولى.
7) القدرة على القلب والمجاراة فيُجارى التمثيل الأصلي ولكن بقصد الانتهاء به إلى نقيض المقصود به أولاً وبذلك يتم قَلْبُه على صاحبه Contrary thesis أو بقصد الانتهاء به إلى السخيف من النتائج Ridiculous consequences.
8) وأخيراً القدرة على النقض، نقض القضية الكُلّية المضمرة التي يقوم عليها التدليل التمثيلي، والتي تكون العُمْدة فيه The Pivot Generalization

إن "الاستدلال بالشاهد على الغائب" طريق علميّ مثمر، في الفكر النقدي المعاصر، متى ووُجِه بهذه القدرات النقدية المتتالية والمتتابعة وبقي مع ذلك سالماً وقائماً.

وهل استنفد ناقدو الاستدلال بالشاهد على الغائب، في علم الكلام وفي علم الفقه، عند انتقادهم لهذا النوع من الاستدلال "قدراتهم" النقدية؟ أم أنهم ينتقدون معتقدين أنهم في حلٍّ من كل انضباط؟

لا نريد من إعادة الاعتبار للاستدلال بالشاهد على الغائب إعلاءً لقدر المعارف القديمة التي أُنتجت بواسطته. إن ما نريده هو التنبيه إلى ضرورة الانتهاض للتعامل مع "الاستشهادات" القديمة تعاملاً نقديًا تقويميًا تُصَحَّحُ به "الشواهد" وتُقَوَّمُ باستحضار عُددنا المعرفية الراهنة منهجاً ومضموناً.

اللعب النظري بالقياس

منهج أبي الحَجّاج يوسف المُكَلّاتي في الرد على الفلاسفة في علم الأصول من خلال كتابه «لُباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول»

كتاب **لُباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول**(*) لأبي الحَجَّاج يوسف المُكَلّاتي (ت. 626 هـ) كتاب أشعريُّ المَنْزَع، يتوجه فيه صاحبه إلى قارىء مخصوص، بإرادة محددة سلفاً، ليس مبادرة إلى القول ولكن استجابة لسؤال وُجِّه إليه.

لقد سُئِلَ المُكَلّاتي وضعَ كتاب في الردّ على الفلاسفة فكان "لباب العقول. . ." استجابة لهذا الطلب. والفلاسفة المقصودون هنا هم، كما يقول المُكَلّاتي، "أرسطوطاليس ومن تبعه من فلاسفة المَشَّائين" (اللُّباب، ص 3)؛ فلقد كانت أفكار هؤلاء حاضرة بقوة في المجال الثقافي الإسلامي العربي في عصر المُكَلّاتي، خصوصاً في العدوة الأندلسية من الدولة الموحدية في أواخر القرن السادس وبداية القرن السابع الهجريين. يقول أبو الحَجَّاج في خطبة كتابه: ". . . أما بعد، فإنك ذكرت لي أيها الحَبْرُ الأوحد أن المذاهب الفلسفية حُجَّة بقطركم [= الأندلس]، مفرطة الشياع، وهي مشهورة البيع والابتياع، والاجتماع على التذاكر فيها والتعظيم لمنتحلها منكشف القناع. . . سألتني أن أضع كتاباً في الرد على الفلاسفة. . . فأجبناك إلى مطلوبك. . ." (ص2-3).

(*) لقد حُقِّق هذا الكتاب تحقيقاً سيِّئاً، لكنه الآن موضع تحقيق ودراسة علميين، في إطار التحضير لدكتوراه الدولة في الفلسفة مسجلة بكلية آداب جامعة محمد بن عبد الله بفاس. ولقد كان استنادنا إلى "تحقيق" الدكتورة فوقية حسين استناداً حاولنا فيه تقويم كثير من الاعوجاجات التي طالت النص المنشور والتي لم تنتبه إليها الأستاذة المحقِّقة.

كتاب "لُباب العقول. . ." من حيث مناسبة تأليفه إذن، وكأنه حلقة من حلقات مخطط الحطّ على الفلسفة الذي شهدت لذروته نكبة ابن رشد (ت. 595 هـ). إنه حلقة تستشرف تعدية تنفيذ هذا المخطط من المغرب الإفريقي إلى المغرب الأندلسي.

توخى المُكَلاّتي من "لباب العقول. . ." الانتهاء، بصفة عامة، إلى نسبة القول الفلسفي إلى السفسطة (ص163). ونسبة مقالات الفلاسفة إلى السفسطة يعني، بحسب التحديد الفلسفي المشّائي لمعنى "السفسطة" أموراً أربعة[1]:

1) الطابع الظنّي لمبادىء القول الفلسفي ومقدّماته؛ فمبادىء السفسطة تتميز عن مبادىء "الحكمة" ومبادىء "الجدل" في كونها من "المقدّمات المظنون أنها مشهورة من غير أن تكون كذلك في الحقيقة".

2) الطابع التغالبي الغالط أو المغالط لطبيعة النظر الفلسفي؛ فنحو نظر الفلسفة وطريقتها "أن تطلب ما يُغَلِّط عن الشيء أو يغالط فيه، وتتبع ما به يمكن أن يغلب المحاور غلبة مظنونة".

3) ابتعاد المعرفة الفلسفية عن الحقيقة؛ فمقدار وقدر معرفة السفسطة هو أنها "المعرفة الزائلة عن الحقيقة التي توقعها الأمور المغلطة".

4) تبجُّح الفلاسفة وادعاؤهم الكمال وهم قاصرون عن الكمال؛ فغاية السوفسطائي أن "يظنّ به البراعة في الحكمة والعلوم، والاقتدار على التمييز، والقدرة على نصرة الحق وعناد الباطل، وأن يظن به الكمال وبمن سواه النقص".

إن المُكَلاّتي بقصده إلى نسبة الفلسفة إلى السفسطة، يتوجّه إلى قارىء مخصوص يلتمس فيه أوصافاً أربعة (ص4-6):

1) القدرة الذهنية التي تحقق له فهماً "يَحُلُّ به المقفل ويَشُمُّ به المغفل".

---

(1) تعد "السفسطة"، فلسفياً، عنصراً من عناصر ثلاثية تُكوِّن "العلم الكلّي"، وهي "الحكمة"، "الجدل" و"السفسطة". وتتمايز هذه الأصناف الثلاثة من العلم الكلي من جهات أربع: - من جهة "المقدمات والمبادىء"، من جهة "نحو النظر"، من جهة "مقدار المعرفة" وأخيراً من جهة "الغاية". انظر حول هذه الجهات التمييزية الأربع كتابنا الموجود قيد الطبع: "**نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي**".

2) الهمة والعزم على التحرر من "حلاوة الاعتياد"، وعلى الوصل بين "فرع العلم الديني وأصله".

3) "الاعتكاف على النظر... وإعمال الفكر في اقتناص النتائج من المقدمات" حتى يتّضحَ له الخَبيُّ في هذا الكتاب" وينقاد له أبيُّهُ ويرسخ عنده جَليُّهُ".

4) أن يكون "مارس علوم النظر على اختلاف أنواعها وتباين ضروبها وأقسامها وحصلت له مَلَكة... يعرف بها المدخل لكل استدلال والمخرج، ويناظر مناظرة [الأَجْدَل] (= الخبير بعلم الجدل)، ويفرّق بين وظائف المعترض والمستدل".

وبحضور هذا القارىء المفترض، وبهذه الأوصاف الأربعة، يصبح هذا الكتاب المقروء نصًا مفتوحاً يحصر ويُحَدد، ذا مُضمرات ومَطوِيّات تبرز وتُمَدد، وذا حقائق تُرَسِّخ وتُوَطِّدُ.

الردُ على الفلاسفة في علم الأصول إذن، وكما تمثل في "لباب العقول"، تخسيس لمقالات فلسفية أرسطية مشَّائية وتنقيص من شأنها وقدرها العلميين. والمقالات الفلسفية المستحضرة هنا مقالات تتعلق بمسائل وأوضاع تعلقت بها أيضاً مقالات المتكلمين، وهي تدور حول قضايا "العالم"، "النفس"، "الخلق"، "اللّه"، "النبوة"، "النِّعَم والأرزاق"، "الآجال" و"الإعادة والحشر"[2]. الردّ على الفلاسفة في علم الأصول سيكون إذن مجالاً يظهر فيه التناظر بين "الكلام والفلسفة"؛ مجالاً يكون فيه كل من الفيلسوف والمتكلِّم منتصباً للادعاء وللاعتراض، للإنشاء وللحفظ؛ مجالاً يمكن الإشراف عليه بالتركيز على وجوه وطرق التناظر المنهجية الواقعة فيه لا على الأحكام والقضايا المقررة فيه فلسفية كانت أم كلامية. وهذا الإشراف هو الغاية التي تتوخى هذه المساهمة إنجازه وبيانه.

لن نتوجه، في هذه المساهمة، إلى الخوض في مادة "لباب العقول..." الكلامية والعقدية، ولا إلى فحص مدى صحة نقل المُكَلّاتي لمقالات الفلاسفة الإلْهية والطبيعية التي يناقشها ليردَّها وينفصل عنها. إن غرضنا منحصر في محاولة

(2) تُمثِّل هذه المسائل القضايا الكبرى التي يقف عندها كتاب **لباب العقول**، وهي مدار الخلاف بين الكلام والفلسفة.

إبراز الصورة البنائية لمجهود المُكَلاّتي في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، وهي صورة تشهد لوقوعه في أسر منطق الفلاسفة الأرسطي واستلابه.

يظهر وقوع المُكَلاّتي في أسر الفلاسفة من تسليمه برأي الفلاسفة في طبيعة القول الفلسفي البنائية. فلنبدأ إذن بإبراز رأي الفلاسفة في طبيعة قولهم الصورية لنتخلص من ذلك إلى إظهار طبيعة انفعال المُكَلاّتي بالفلسفة.

لقد رَسَّخَ الفلاسفة في الأذهان أن القول الفلسفي ليس قولاً إنشائيًا متحرِّراً من التصديق والتكذيب، وإنما هو قول خبريُّ الطبيعة تدليليُّ الصورة، يخبر بـ "حقائق" ويصل إخباره بهذه الحقائق بالتذكير والتنبيه إلى ما يرشد إلى هذه الحقائق من "أدلّة" و"مقدّمات". وقد تكون هذه الأدلّة والمقدّمات من الأمور التي لم يغفل عنها ليجوز فيها التذكير والتنبيه، وإنما من الأمور المجهولة وغير المعلومة بعد، وإن كانت في ذاتها من "الحقائق"، فيلزم فيه حينئذٍ أن يُخْبَر بها مع التدليل لها بالتذكير والتنبيه إلى أدلتها ومقدّماتها... وهكذا دواليك إلى أن يُنْتَهى إلى ما يكفي فيه التذكير والتنبيه. إن الكلام الفلسفي إذن:

- يستند، في مقدّماته وأدلّته القصوى، إلى المعلوم بالضرورة، وإن وقعت الغفلة عنه، في بعض الأحيان، فيكفي لرفعها التذكير والتنبيه.
- يطمح، في نتائجه ومداليله، إلى الانتهاء إلى بناء الجديد على أساس المعلوم بالضرورة، فيكون هذا الجديد مثله مثل مستنده في ضرورة علمه.

القول الفلسفي إذن، في نظر الفلاسفة، تسلسل تدليلي يجد مبتدأه في المعلوم بالضرورة ومنتهاه في كل ما يمكن أن يُدْرَك انطلاقاً من هذا المعلوم الضروري. وإذا كانت المعلومات بالضرورة، كمبادىء مما يمكن حصره وتحديده، فإن المدارك التي تدرك بالانطلاق من هذه المبادىء هي من الأمور التي لا يمكن حصرها وتحديدها. إن المدارك تكون بحسب ما يبذل في دركها من جهد وعناء يتفاضل فيهما المدركون الداركون.

ليس من شروط القول الفلسفي، في طابعه التسلسلي التدليلي المفتوح، أن تكون صورته الظاهرة الطبيعية، التي يبلّغ بها للغير، صورة استدلالية بيّنة المقدمات والأدلة واضحة النتائج والمداليل. إن المعتبر في القول الفلسفي أن تكون صورته الباطنة الصناعية المفترضة، التي يمكن إعادة بنائها وإبرازها، صورة استدلالية تعود

إلى إحدى الصور الاستدلالية النموذجية في المنطق الأرسطي، وهي صور الاستدلال المباشر من عكس وعكس نقيض وتقابل (التداخل، التناقض، التضاد، الدخول تحت التضاد)، أو صور الاستدلال غير المباشر من قياس حَمْلِيّ (أشكاله الثلاثة بأضربها الأربعة عشر) وقياس شرطي متصل وقياس شرطي منفصل ورد إلى المحال. وفي إمكان تصوُّر القول الفلسفي في إحدى هذه الصور الاستدلالية النموذجية تكمن مشروعيته ومقبوليته بشرط التسليم بصدق أدلّته ومقدماته[3]. ويترتب على هذا الأمر أصل من أصول التفكير النقدي المنهجية مفاده أن تقويم القول الفلسفي، من الناحية الصورية البنائية، راجع إلى تقويم صوره الباطنة بمعيار الصور الاستدلالية النموذجية المعهودة.

إن المُدرَكاتِ الفلسفية (الدعاوى الفلسفية)، التي يُتَخَرَّجُ إليها بطريق القول الفلسفي المدلل، أحكامٌ واعتقاداتٌ قد تستتبع حصول آثار وتأثيرات في أحكام واعتقادات أخرى لم يُنْتَهَ إليها فلسفيًا، أي في أحكام واعتقادات تحصلت بطرق "الشهرة" أو "القبول" أو "النقل" أو "الوحي"... أو غير ذلك من الطرق غير التدليلية وغير البُرهانيّة. قد تتواجد المُدركات الفلسفية إذن مع مُدركات أخرى "غير فلسفية" مخالفة ومغايرة. وبهذا التواجد وُجد التفاعل بين "القول الفلسفي" و"القول غير الفلسفي" عامة، بين "الحكمة" و"الشريعة" خاصة؛ وبهذا التواجد أيضاً وُجد الفعل بالفلسفة والانفعال بالفلسفة، إما في صورته المُسَلِّمة القابلة وإما في صورته الرافضة المقابلة.

(3) ينص الفارابي بهذا الصدد في كتابه **القياس الصغير**، ص37، على أن المخاطبة القياسية الطبيعية الجارية، لتكون مخاطبة قياسية مشروعة لا بد أن تؤول أو أن تحاكم بالمخاطبة القياسية الصناعية النموذجية، إذ ينبغي تحقق المماثلة والمساواة في المفهوم من المخاطبتين؛ فإن كان المفهوم منهما واحداً كنا أمام قياس وإلا فلا! يقول إن "أي قول لم يكن تأليفه أحد التأليفات [المذكورة في صناعة المنطق]... ثم زِيد فيه [إن كان مخاطبة قياسية طبيعية جارية طالها الطي] أو نقص منه [إن كان مخاطبة قياسية طبيعية جارية وقعت فيها الزيادة]، وصُيِّرَ أحد التأليفات [الصناعية، أي رُدَّ إلى مخاطبة قياسية صناعية نموذجية]... وبقي المفهوم عن القول الأول على حالته قبل التغيير كان ذلك القول قياساً، وأي قول أبدل مكانه أحد التأليفات القياسية [أي رد إلى مخاطبة قياسية صناعية نموذجية]... وتغير المفهوم عن القول الأول فصار شيئاً آخر، فإن ذلك القول ليس بقياس".

يندرج مجهود المُكَلاّتي في "لباب العقول..." في الانفعال بالفلسفة في صورته الرافضة المقابلة وأيضاً في صورته المسلِّمة القابلة. إن المُكَلاّتي وإن كان يردّ المُدركات الفلسفية المشّائية ويعترض عليها فإنه، مع ذلك، يسلّم ويقبل مشروعية تصور القول الفلسفي، بل كل قول "عاقل"، كتسلسل تدليلي ينبغي أن يُعَيَّرَ بمعيار الصور الاستدلالية النموذجية المعهودة. إن المُكَلاّتي يؤمن، مثله في ذلك كمثل متأخّري الأشعرية، بوجوب البناء القياسي للمعرفة من جهة - معرفة فلسفية كانت أم معرفة عقدية - وبوجوب الالتزام بضوابط ومعايير النظرية القياسية في التفاعل، في هذه المعرفة الفلسفية أو العقدية، إثباتاً وإبطالاً، إبراماً ونقضاً، ادعاءً وانتقاداً من جهة أخرى.

الانفعال بالفلسفة الذي يجسِّده المُكَلاّتي انفعال مقابل وقابل في نفس الوقت، انفعال رافض للمدركات الفلسفية باعتبارها نتائج ومداليل، وانفعال مُسَلِّمٌ بالمبدإ الفلسفي القاضي بوجوب لزوم بناء القول الفلسفي، والقول العالم العاقل بصفة عامة، بناءً قياسيًا يُعَيَّرُ بمعايير النظرية القياسية. إن المُكَلاّتي يرفض "المعلوم" الفلسفي المَشّائي ويقبل "المنهج" الأرسطي المنطقي.

يتجلى رفض المُكَلاّتي لـ "المعلوم" المشائي في تقديمه لـ "المعلوم" الأشعري والاحتجاج له باعتباره المذهب الحق. ويتجلى تسليم المُكَلاّتي بـ"المنهج" المشائي في أمور ثلاثة:

1) في تصويره لكلامه المثبت لمذاهب الحقّ تصويراً قياسيًا.

2) في تحريره لتدليلات الفلاسفة لأحكامهم الباطلة في صورة قياسية.

3) في تفاعله مع تدليلات الفلاسفة باعتبارها شبهاً بالاقتصار على التركيز على المقدّمات دون النتائج، عملاً بالمبدإ الذي يفيد أن إسقاط مقدمة من مقدمات القول التدليلي يُصَيِّره قولاً عَرِيّاً عن البرهان.

بمقتضى اهتمامنا بقضية المنهج في تفاعل المُكَلاّتي المتكلّم مع الفلسفة المشّائية، سنترك جانباً التطرق إلى "معلوماته" العقدية الأشعرية التي ينتصر لها ويقدمها. إن غايتنا، في هذا المقام، هي إبراز استلاب المُكَلاّتي بالمنطق المشّائي في ردِّه على المشّائية. وسيتم لنا ذلك من خلال محطات ثلاث، محطة نقف فيها على كيفية تحريره لتدليلاته (وجوه إثبات الحق)، ومحطة نقف فيها على كيفية

تحريره لتدليلات خصومه من الفلاسفة (وجوه إثبات الباطل)، ومحطة ثالثة نقف فيها على كيفية اعتراضه على تدليلات خصومه (وجوه إبطال الباطل).

وجوه إثبات الحق

يتجلى استلاب المُكَلاّتي بالنظرية القياسية الأرسطية في التدليل لمذاهب الحق على مقتضى المنطق الأرسطي. فلا يعمد المُكَلاّتي، لبيان مذاهب الحق في المسائل التي يدور عليها انتقاده للفلاسفة، إلى المنقول لتأويله بوجه يظهر موافقته لتلك المذاهب، وإنما يعمد إلى التدليل "العقلي" الذي يجريه ويصرفه في قالب من القوالب التدليلية المنطقية المعهودة، مستدلاً تارة بشكل مباشر (آلية العكس، آلية عكس النقيض)، وتارة أخرى بتوسط (مختلف أضرب الأشكال القياسية، القياس الشرطي المتصل، القياس الشرطي المنفصل، الردّ إلى المحال)، بحيث يصبح المذهب الذي يذهبه المُكَلاّتي، في المسألة الخلافية بينه (ومعه المتكلمون) وبين الفلاسفة، نتيجة لازمة عن مقدمة في الاستدلال المباشر أو عن مقدمتين في الاستدلال غير المباشر. وبهذا جَسَّد منهج المُكَلاّتي في إثبات دعاويه الكلامية، المعارضة لدعاوي الفلاسفة المشّائين، تطبيقاً أميناً لمقتضيات المنهج الأرسطي في الإثبات.

لإثبات مذهب الحق، أي الدعوى الأشعرية في المسألة الخلافية، هناك أكثر من طريق، ومن ثمة لم يقتصر المُكَلاّتي على ذكر التدليل الواحد في المسألة الواحدة، وإنما عَدَّدَ تدليلاته، حسب الإمكان، ولكن دون أن يخرج أي واحد من هذه التدليلات المتعددة عن صورة من الصور القياسية النموذجية.

بعد تحرير التدليل المثبت لمذهب الحق، يتناسل كلام المُكَلاّتي من خلال افتراض وجود المنازع لهذا التدليل ومن خلال تعيين محل هذه المنازعة[4]؛ فيرى

(4) وهذه الطريقة في تناسل الكلام وتكثير القول طريقة معهودة في الكتابة العربية القديمة، خُصوصاً عند المتكلّمين والأصوليين. فجُلُّ المصنَّفات الكلامية والأصولية العربية القديمة كتبت بهذه الطريقة، ومن هنا كان الطابع الغالب على الفكر الإسلامي - العربي القديم هو الطابع التناظري التراجعي الحواري الذي لا يُكْتَفَى فيه بذكر الموقف وتبريره ولكن يُذْكَر أيضاً مختلف المواقف المخالفة مع بيان وجوه فسادها وبطلانها، بل ويذكر أيضاً مختلف الاعتراضات المقدرة والمفترضة مع بيان وجوه الانفصال عنها. ولا شك في أن هذه =

أن محل النزاع لا يمكن أن يكون إلا في "المقدمة" أو "المقدمتين". فإن كان النزاع في "المقدمة الصغرى" أو في "المقدمة الكبرى" أو في "المقدمة الاستثنائية" لزم تصحيحها، وإن كان في "المقدمة الشرطية المتصلة" لزم تصحيح لزوم التالي للمقدم... وهكذا. إن هذه التدليلات المصححة للمقدمات مثلها كمثل التدليلات المصححة لمذاهب الحق في كونها لا تُخِلُّ بضوابط التدليل الأرسطية.

إن وقوع المُكَلاّتي في أسر نظرية التدليل الأرسطية، واعتداده بها، جعلاه يكثر من تطبيقها حتى وإن لم يكن هناك داعٍ يدعو إلى ذلك. إنه في كثير من المواقع "يتبرع" بإثبات أحكام وتقريرات، وفق تعاليم هذه النظرية، بالرغم من كون هذه الأحكام والتقريرات بيّنة بنفسها. نجده يقول مثلاً: - "بالضرورة نعلم... [كذا] لكنا نتبرع بالدليل على ذلك... "(ص81)، ويقول "تصحيح المقدمة الصغرى بيّن... لكنا نزيده إيضاحاً فنقول..." (ص74).

نستخلص مما سبق أن وجوه إثبات الحق وطرقه، عند المُكَلاّتي، وجوه أرسطية؛ وهي بذلك وجوه، وإن كان فضل تحريرها وتدقيقها يعود إلى أرسطو وأتباعه المشائين، فهي مستقلة عن الفلسفة المشائية وعن مضامينها ومحتوياتها الإلهية والطبيعية. إن هذه الوجوه هي طريق العلم بامتياز. إن المُكَلاّتي، هنا، يمثل محطة من محطات السير اللاغط، لا بمشروعية توظيف المنطق الأرسطي كآلة فقط، وإنما بضرورة هذا التوظيف أيضاً. ومعلوم أن هذه المحطات ابتدأت في علم الكلام مع ابن حزم في تقريبه وأبي حامد الغزالي في معياره ومَحَكّه وقُسْطاسه، وقد أدّت في النهاية إلى انتهاض البعض إلى مواجهة هذا النوع من السير أو السعي

= الطريقة في التأليف تقتضي "تحقيقاً" مناسباً وملائماً للمؤلفات التي صُنِّفت وفقها، تحقيقاً تبرز فيه الأمور التالية:
1) الموقف أو المذهب أو المُدَّعى.
2) كيفيات التدليل لهذا الموقف أو المذهب أو المدَّعى.
3) الاعتراضات الواردة على الموقف أو المذهب أو المدَّعى.
4) كيفيات الانفصال عن هذه الاعتراضات.
5) المواقف أو المذاهب أو المَداعي المخالفة والمقابلة.
6) كيفيات إبطال ونقض هذه المواقف والمذاهب والمداعي المخالفة والمقابلة.
وهذا النوع من التحقيق هو النوع الذي نثمّنه وندعو إليه.

الكلامي كما يشهد لذلك تقي الدين أحمد بن تيمية في ردّه على المنطقيين ونقضه للمنطق[5].

وجوه إثبات الباطل

نقصد بوجوه إثبات الباطل الطرق الفلسفية في إثبات الدعاوى الباطلة المخالفة لمذاهب أهل الحق. لا يقتصر المُكَلاّتي، في تفاعله مع الفلاسفة، على إيراد دعاويهم وتقريراتهم متفردة ومطلقة، وإنما يوردها وهي موصولة بما يسندها من مقدمات وأدلة، وذلك في أفق انتقادها والانفصال عنها.

يعمد المُكَلاّتي، في كل مسألة تكون محل نزاع، إلى تحرير تدليل الفلاسفة فيها وإبرازه، تحرير تدليلهم الأساس وتدليلاتهم الممهدة لتدليلهم الأساس. إننا نجده مراراً ينصّ في معرض بيانه للقول الفلسفي المدلل لمسألة من المسائل: "فهذا تحرير دليل الفلاسفة على أن. . . " (ص132 مثلاً).

يرى المُكَلاّتي أن تدليل الفلاسفة الأساس، في مسألة من المسائل، لا يكون دائماً من صنف التدليلات البسيطة، وإنما يكون، أحياناً كثيرة، من صنف التدليل المُركَّب من تدليلات فرعية؛ فقد يكون مُرَكَّباً من "الشَّرْطي المتصل والشَّرْطي المنفصل" (ص105)، وقد يكون مُرَكَّباً من "شَرْطي وحَمْلي" (ص106 وص107)، وقد يكون مُرَكَّباً من شَرْطي منفصل وحَمْلي (ص112). . .

قد يكون للفلاسفة، في المسألة الواحدة، تدليلات متعددة يكون واحد منها هو العُمدة، أي أهم تدليل يتمسكون به في المسألة؛ ويصف المُكَلاّتي هذا التدليل المُتَمَسَّكَ به واللامفرَّط فيه باسم "عمدة القوم" في المسألة (ص114). ولا شك في أن هذا التدليل العمدة يفضل ويعلو تدليلات أخرى لهم، في المسألة، تكون أقل إلزامية وحُجِّيَة؛ ولا شك أيضاً في أن الانفصال عن الفلاسفة في تدليلاتهم العُمَدِ هو الانفصال الحقيقي عنهم. يقول المُكَلاّتي عن الانفصال عن تدليلات الفلاسفة التي تكون عمداً لهم "فإذا تقصّيت عنها تبدَّد شملهم وتفرَّق جمعهم" (ص115).

---

(5) انظر: في هذه المسألة كتابنا **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية**، الدار البيضاء، 1991.

يرى المُكَلاّتي أن لأقوال الفلاسفة وتدليلاتهم مُضمرات ومطويّات، وبالتالي قد لا يُفهم تدليل الفلاسفة، في مسألة من المسائل، إلا باستحضار آراء لهم يُضمرونها ويطوونها، مفترضين في مخاطبيهم العلم والتسليم بها.

يترتب على ما سبق أن تحرير تدليلات الفلاسفة وبيان طرقهم في إثبات الباطل يقتضيان، في أفق التقصي عنها، إنجاز أفعال متعددة، تصبّ كلها في إعادة بناء القول الفلسفي؛ ولعل أهم هذه الأفعال أربعة:

1) تحرير التدليل الأساس. وهذا التدليل الأساس قد يكون بسيطاً من صنف القياس الحملي، أو من صنف القياس الشَّرطي المتصل، أو من صنف القياس الشَّرطي المنفصل، أو من صنف الردّ إلى المحال. وقد يكون التدليل الأساس مركباً من صنفين على الأقل من الأصناف الأربعة البسيطة.

2) تحرير التدليلات الممهِّدة للتدليل الأساس؛ أي تحرير التدليلات التي تثبت مقدِّمات التدليل الأساس بسيطاً كان أم مركَّباً، وعند الضرورة، مقدِّمات مقدِّمات... التدليل الأساس وذلك بحسب مدى تسلسل التدليلات الممهِّدة للتدليل الأساس.

3) تمييز التدليل الأساس أو التدليلات الممهِّدة للتدليل الأساس التي تكون العمدة المتمسَّك بها أكثر من غيرها، لطابعها الشبيهي بالحق دون أن تكون حقًّا؛ يقول المُكَلاّتي عن هذا الفعل "التزمت ألاّ أذكر من شُبَهِهِم [= الفلاسفة] إلا أَشْبَهَها وأكثرها إخالة [= ظناً] على العقول دون الغثّ والركيك الذي يدرك الاعتراض عليه من مارس طرفاً من المعقول" (ص63-64).

4) الكشف عن المُضمر والمطوي اللذين لا تُفهم تدليلاتهم إلا باستحضارهما؛ يقول المُكَلاّتي عن هذا الفعل، في صورة من صوره الخاصة، "اعلم وفّقك الله أن الخوض في هاتين المسألتين [مسألة قدم النفس ومسألة أبديتها] يستدعي تصور مذهبهم في النفس وفي القوى الحيوانية، ونحن نذكر جميع ذلك على إيجاز" (ص126).

يصبح الرد على الفلاسفة، بالبدء بإنجاز الأفعال الأربعة السابقة، متضمّناً أو آيلاً، وإن بغير قصد، إلى ترويج الفلسفة ونشر أحكامها وتقريراتها؛ أي يصبح الرد

على الفلاسفة رافداً من روافد التقريب إلى التفلسف وإن كان ذلك في أفق الرفض والرد[6]!!

وجوه إبطال الباطل

بإنجاز الأفعال الأربعة السابقة، أفعال تحرير التدليل الأساس وتحرير التدليلات الممهِّدة للتدليل الأساس وتعيين التدليلات العمد أكانت من التدليلات الأساس أم من التدليلات الممهِّدة، وبالتصريح بالمُضمر والمطوي في هذه التدليلات، يكون الحاصل، في النهاية، مادة فلسفية تدليلية قابلة لأن تكون موضع إبطال. ولما كانت هذه المادة الفلسفية التي أعيد بناؤها منتسبة إلى الباطل في نظر المُكَلّاتي، أو في جزء منها على الأقل، فإن طرق إبطالها ستكون وجوهاً لإبطال الباطل. وتمثّل هذه الوجوه الإبطالية، مجتمعة، منهجاً في الاعتراض على الفلسفة، وردِّها، بل منهجاً عاماً في الاعتراض.

إن لمنهج المُكَلّاتي في الاعتراض على الفلاسفة وجهين، أحدهما يتعلّق بادعاءاتهم التي أُعْيِدَ بناؤها في بنية قياسية، وثانيهما يتعلق باعتراضاتهم وإبطالهم لما اعترض به خصومهم عليهم. وهذان الوجهان متكاملان، فإن كان الوجه الأول يتوخى الانتهاء إلى إظهار أن الفلاسفة لا يستطيعون إثبات دعاويهم بطرق مشروعة فإن الوجه الثاني يتوخى الانتهاء إلى إظهار أن الفلاسفة، فضلاً عن قصورهم الأول، لا يقدرون على دفع وردِّ اعتراضات ومعارضات خصومهم بطرق مشروعة.

يُعْمِل المُكَلّاتي، في اعتراضه على ادعاءات الفلاسفة في مختلف المسائل التي نازعهم فيها، الأصلَ المنهجي الأرسطي في تعيير التدليل وتقويمه؛ وهو أصل من أصول التفكير النقدي هيّن في مضمونه، مشهور ومقبول من جهة حُجّيته. ويقتضي هذا الأصل، ببساطة وكما رأينا سابقاً، أن إسقاط سند من أسناد تدليل ما، أو مقدمة أو دليل من مقدماته أو أدلّته، يؤذن بإسقاط التدليل برمّته، ومن ثمة بتصيير الادعاء أو المُدَّعى بدون سند، ليجعله ساقطاً ومطروحاً لا يقبل ولا يُلزم.

(6) لقد كان هذا الأمر أقوى دليل من أدلّة معارضي التكلم في العقايد مع المخالفين لها، مبتدعة أو فلاسفة أو غيرهم. انظر في هذه القضية بحثنا المرقون بكلية الآداب بالرباط: "**المنهج في إنشاء المعارف الكلامية وفي حفظها في الفكر الإسلامي – العربي القديم**".

بإعمال هذا الأصل المنهجي في الانتقاد يصبح اعتراض المُكَلاّتي على المادة التدليلية الادعائية الفلسفية، التي أعاد بناءها، اجتهاداً لإبطال مداليلها بالتوسط بإبطال دليل أو مقدمة واحدة على الأقل من مقدماتها. إن نزاعه مع الفلاسفة، بعد تحريره لأدلّتهم، سيكون، ببساطة، فيما يسوقونه من أدلّة ومقدّمات لأقيستهم، أو فيما يسوقونه من أدلّة ومقدمات يثبتون بها أدلّة ومقدمات أقيستهم، أو فيما يسوقونه من أدلّة ومقدمات يثبتون بها ما يثبتون به أدلّة ومقدمات أقيستهم... إن منازعة المُكَلاّتي للفلاسفة، في تدليل من تدليلاتهم بعد تحريره وبيان صورته القياسية، منازعة في مقدِّمَتَيْه الصغرى أو الكبرى (ص100) مثلاً، أو في مقدمته الاستثنائية (ص106)، أو في مقدمته الشرطية التي تدعى لزوم التالي للمقدم (ص110)، أو في مقدمته الشرطية المنفصلة التي تدعى كون القسمة منحصرة وهي غير منحصرة (ص112)، أو في ما يُساق لتصحيح مقدمة من المقدمات السابقة (ص152).

بالإضافة الى الاعتراض على الادعاء الفلسفي من خلال المنازعة في مقدماته أو في مقدمات مقدماته أو مقدمات مقدمات مقدماته... ينخرطُ المُكَلاّتي في طريق اعتراضي آخر جديد ومتميز هو طريق الاعتراض على الاعتراض. لا يكتفي المُكَلاّتي بالاعتراض على الادعاءات المدللة التي ينشئها الفلاسفة تبريراً وتعليلاً لمقرراتهم الفلسفية، وإنما يعترض أيضاً على اعتراضاتهم على اعتراضات خصومهم عليهم، أي يعترض أيضاً على انفصالاتهم عن اعتراضات عليهم يفترضونها ويقدرونها منازعاً لهم في مشروعية هذه الانفصالات؛ فنجده مثلاً يقول "انفصالهم [= الفلاسفة] عن الاعتراض المقدر وهو قولهم... "انفصال غير مشروع (ص149). يستند المُكَلاّتي، في هذا الوجه الاعتراضي الثاني، إلى مبدإ خطابي يشترط في قبول التدليل ألاّ يكون صحيحاً من جهة بنائه فقط، ولكن أيضاً سليماً من جهة صحة الانفصال عن معارضه. ولما كانت تدليلات الفلاسفة غير سليمة من جهة انفصالاتها لم تكن، بهذه الحيثية، تدليلات مقبولة.

بهذين الوجهين الاعتراضيين المتوجّهين من جهة إلى صحة التدليلات الفلسفية، ومن جهة أخرى إلى سلامتها عن المعارضات، يتخرَّج المُكَلاّتي إلى حكم عام ينتقص من قدر الفلاسفة؛ فهؤلاء قاصرون عن التدليل لادعاءاتهم من جهة ويضعفون عن ردِّ الاعتراضات الواردة على ادعاءاتهم من جهة أخرى.

بالإضافة إلى الانفصال عن الفلاسفة من خلال الحَطّ على مقدّماتهم لنقضها وإبطالها وعلى اعتراضاتهم على مخالفيهم لإفسادها والمنع منها، نجد عند المُكَلاّتي وجوهاً انفصالية وانتقادية أخرى نستطيع أن نميز فيها وجوهاً ثمانية هي:

1) الإلزام

يختصُّ هذا الوجه الاعتراضي بجرّ الخصم، وهو الفيلسوف بالنسبة للمكلاتي، من خلال سلسلة من الاستبعادات والإبطالات، إلى ادعاء قول ما يكون فيه للمعترض تدليلات تُبْطِله. إن المُكَلاّتي في أماكن من اللُباب يستخدم هذا الوجه الاعتراضي وذلك حين يقرر مثلاً "لم يبقَ [بعد الاستبعادات والإبطالات] إلا أن يدعي الخصم [كذا]" (ص77)، ليقوم بعد ذلك بإبطال هذا الكذا اللازم. ومعلوم أن إبطال اللازم (التالي) يؤذن بإبطال الملزوم (المقدم). واللازم هو ما جُرَّ الخصم إلى ادعائه، والملزوم هو مذهب الخصم الفلسفي المنطلق منه في عملية الاستبعادات والإبطالات.

2) الاتهام بالسفسطة

يكثر عن المُكَلاّتي اتهام الفلاسفة بالتغليط والتلبيس والتمويه؛ يظهر ذلك مثلاً من وصفه القول الفلسفي بأنه "كلام سوفسطائي خبيث" (ص68) ومن عدّه الشبه الفلسفية مشتملة على "قول سوفسطائي خبيث" (ص123). إن من غايات ردّ المُكَلاّتي على الفلاسفة بيان الطابع التمويهي لأقوالهم؛ يقول "نحن الآن نبيِّن ما في هذا الكلام من التلبيس والمغالطة" (ص124). لما كان من المعلوم أن بعض فلاسفة الإسلام اتهم المتكلّمين بالسفسطة فإن هذا الوجه الاعتراضي الذي يسلكه المُكَلاّتي سيكون من باب قلب الدليل، فكأنه يقول للفلاسفة: الكلام السوفسطائي ليس هو كلام المتكلّمين وإنما هو كلامكم أنتم معشر الفلاسفة.

3) الاتهام بالمصادرة على المطلوب

من المعلوم، منطقيًا، أن فساد التدليل لمدلولٍ ما يكون بجعل هذا المدلول، وهو المطلوب من التدليل، مكوِّناً من مكوِّنات مقدمات التدليل وأدلته؛ إن مقدمات التدليل وأدلته ينبغي أن تكون متميزة عن مدلول التدليل، وإلا كان التدليل فاسداً. إن المُكَلاّتي يستغلّ هذا الضابط في إفساد تدليلات الفلاسفة حين ينص

مثلاً "... فإن أرادوا هذا فهو نفس المطلوب، فلا يجوز أن يكون مقدمة قياس..." (ص88).

4)الاتهام بالتغليط من طريق استغلال الاشتراك اللفظي

يختصُ هذا الوجه الاعتراضي بتخيُّر لفظة من الألفاظ، يستعملها الخصم، تكون من الألفاظ المشتركة. فيثبت المعترض اشتراكها ثم يبيِّن إجراء الخصم لها تارة بدلالة وتارة بدلالة أخرى مغايرة، متوخياً قطع الطريق على الخصم للانتهاء إلى ما انتهى إليه. مثال ذلك ما يقوله المُكَلّاتي عن لفظة "القبول" [قبول الجواهر للأعراض]: "... "القبول" لفظ مشترك، يطلق ويراد به... [دلالة 1]، ويطلق ويراد به... [دلالة 2]، فإذا أردت... [الدلالة 1] فـ ... [لا]، وإنما كلامنا في ... [الدلالة 2] ولا يلزم من ذلك... [ما ادعيت]" (ص80-81).

5) الاتهام بالتغليط من طريق استغلال المجاز اللفظي

يختص هذا الطريق باتهام الخصم بإعمال الدلالات المجازية لألفاظه لا الدلالات الحقيقية لها. وعليه، إن استند الخصم إلى المجاز فللمعترض أن يستند إلى الحقيقة، يقول المُكَلّاتي مثلاً ... والجواب [= الردّ والاعتراض] أن تقول هذا يُطْلَقُ بنوع من المجاز" (ص139).

6) المؤاخذة بالاستناد إلى الاستقراء في التصحيح

من المعلوم أن الفلاسفة المشَّائين لا يرون في المعلوم بواسطة الاستقراء، خصوصاً الاستقراء الناقص، معلوماً متصفاً بالضرورة واليقين، وبالتالي معلوماً نُلْزَمُ بقبوله قطعاً ويقيناً. والمُكَلّاتي يجاري الفلاسفة في هذا الرأي ويقول بموجبه: "معاشر الفلاسفة إنما صحّحتم اللزوم بالاستقراء، والاستقراء غير مُفْضٍ إلى العلم، ولا يلزم من تسليمنا ذلك في الحواس تسليمه في العقل" (ص143). باستناد الفلسفة إلى الاستقراء يدخلها إذن "اللاعلم".

7) المؤاخذة بالاستناد إلى التمثيل في التصحيح

يدخل هذا الوجه الاعتراضي في باب "القول بالموجب". إن المُكَلّاتي يقول

برأي الفلاسفة المشّائين المُخَسِّسِ لقيمة آلية التمثيل بصورها المختلفة، ولكنه يعمل أيضاً على بيان الطابع التمثيلي لبعض أقيستهم؛ يقول مثلاً: "... وهذا في الحقيقة من قياس الشبه الذي لا يصحّ استعماله في الظنيات، فكيف يستعمل في العقليات التي يتطلب فيها القطع" (ص80)!! وبإبراز الطابع التمثيلي لبعض تدليلات الفلاسفة تبرز خِسَّة بعضٍ من معلوماتهم ومدلولاتهم...

8) المواجهة ببقاء النزاع

يتأسّس هذا الوجه الاعتراضي على مبدإ يتعلق بوظيفة التدليل والمقصد منه. إن التدليل يتوخى، في مآله ونهايته، أن يرتفع النزاع والخلاف في المسألة التي وقع التدليل فيها، وإلا لم يكن التدليل تدليلاً ناجحاً ومُفْضِياً ونافذاً. ويكفي لردّ تدليل من التدليلات أن يُبَيَّنَ عدم إفضائه إلى رفع الخلاف. يستخدم المُكَلاّتي هذا الوجه الاعتراضي حين يقول في تدليلات فلسفية تم إيرادها لإثبات مداليل معينة: "... النزاع في تلك الأقيسة باقٍ، ونحن الآن نبيِّن موضع النزاع من تلك الأقيسة" (ص133).

مناظرة المُكَلاّتي للفلاسفة مناظرة جرت على أصول أهل الفلسفة لا على أصول أهل "آداب البحث والمناظرة" التي اختصّت بها المعرفة الإسلامية - العربية واحتوتها مُصنّفات "الجدل" و"أصول الفقه"[7].

قد يجرُّ التناظر مع خصم من الخصوم إلى الإحساس بضرورة إحضار طرف جديد في المناظرة يكون له مدخل في التناظر الأصلي. من هذا القبيل ما نجده عند المُكَلاّتي من إحضار للمتكلّمين في معرض ردّه على الفلاسفة لما كان لهم من وثيق العلاقة بالرد على الفلسفة؛ إذ ناظر كثير من المتكلمين، بفرقهم المختلفة، أهل التفلسف الإسلامي - العربي؛ بل ما مناظرة المُكَلاّتي للفلاسفة إلا حلقة من حلقات السلسلة التناظرية بين أهل الكلام وأهل الفلسفة التي قد يعد نموذجها "تهافت الفلاسفة" لأبي حامد الغزالي.

(7) انظر: في تميز "المناظرة" عند الأصوليين عن "الجدل" عند الفلاسفة، أطروحتنا "**المنهج في إنشاء المعارف الكلامية وفي حفظها في الفكر الإسلامي - العربي القديم**" حيث بيّنّا الجِدة المنطقية التي اتسمت بها أدبيات المناظرة ومنطقياتها بالقياس إلى الجدل الأرسطي والتي جعلتها وثيقة التعلق بنظريات الحِجَاج المعاصرة.

لا ينطوي "لُباب العقول. . ." على التناظر مع الفلاسفة المشَّائين فقط، ولكنه يحتوي أيضاً تناظراً مع من ناظر هؤلاء الفلاسفة من النُظّار المسلمين، أي مع المتكلّمين الذين حاولوا، قبل المُكَلاّتي، الردّ على الفلاسفة والتقصي عنهم في بعض من المسائل الفلسفية. لا يعترض المُكَلاّتي على تدليلات الفلاسفة، ولا على اعتراضاتهم على من اعترض عليهم، ولكنه يعترض أيضاً على من اعترض على الفلاسفة بطرق غير مشروعة وغير مسموعة؛ إنه هنا وكأنه ينصف الفلاسفة مما أُوخِذُوا به بغير وجه حقّ، ودون أن يعني ذلك أنهم غير مؤاخَذين فعلاً.

إن للاعتراض على الفلاسفة طرقاً متفاضلة من حيث المشروعية والمسموعية. وهذا أمر يقتضي ذكر هذه الطرق المختلفة في فضلها لأجل اختيار أصحها. يقول المُكَلاّتي، في معرض تقويم تدليل من تدليلات الفلاسفة، "اختلف المتكلّمون في التقصي عن هذه الشبهة. . . ونحن الآن نذكر كلام كل فريق. . . ثم نبين المختار عندنا" (ص115)، ويقول أيضاً في حق اعتراض البعض على تدليل فلسفي آخر "قد انفصل بعض النُظّار عن هذه الشُبهة بأمور غير مرضية منها. . . وهذا غلط. . . وهذا أيضاً غير لازم. . . " (ص106). كما يقول في اعتراض المعتزلة على الفلسفة "وهذا الذي ذكروا في غاية الضعف والسقوط لأن. . . " (ص115)، وفي اعتراض الكَرَّاميّة. . . "وهذا الذي ذكروه باطل" (ص116)، وفي اعتراض الأشعرية. . . و"هذا المذهب في غاية الضعف والسقوط" (ص117-118).

لا ينتهي المُكَلاّتي في تناظره مع الفلاسفة إلى التناظر مع المتكلّمين فقط، وإنما ينتهي إلى الإقرار بأن التناظر مع الفلاسفة قد يكون مدخلاً إلى الضلال، وهذا ما وقع لبعض الفرق الكلامية: "اعلم وفّقك اللّه أن هذه الشُبْهة [= تدليل فلسفي معين] منشأ ضلال بعض المتكلمين، فإن الكَرَّاميّة أثبتوا. . . واعتقدوا أن الانفصال يقع بذلك عن الشبهة؛ والمعتزلة أثبتوا. . . واعتقدوا أيضاً أن الانفصال يقع بذلك؛ وكل ذلك خبط وتخليط" (ص96-97).

* * *

يظهر مما سبق، أن المُكَلاّتي في تناظره مع الفلاسفة، إنشاءً لدعاويه الأشعرية الخاصة وحفظاً لها من جهة، وتحريراً لدعاوى خصومه المشّائية واعتراضاً عليها من جهة أخرى، لم يسلك أساليب المناظرة وآداب البحث التي

كان للأصوليين فضل تحريرها وضبطها، وإنما سلك منهج الفلاسفة المناطقة "لاعباً"[8] وفق قواعد النظرية القياسية الأرسطية التي رسّخها فلاسفة الإسلام بدءاً من أبي نصر الفارابي في الحقل الثقافي الإسلامي - العربي. وقد كان هذا "اللعب النظري" دليل ائتسار بالفلسفة لا دليل انتصار عليها.

(8) حول ردّ مفهومي "التناظر" و"الحِجَاج" إلى مفهوم "اللعب" في النظريات الحِجَاجية المعاصرة، انظر أطروحتنا المذكورة سابقاً.

حِكَمِيّة النظر الخلدوني في العمران البشري ومنطقيته

النظر الخلدوني في العمران البشري مشروع فكريٌ طموح يشهد لاجتهاد نظري إسلامي عربي قديم توخّى إلحاق النظر في "الظاهرة الإنسانية" بمجال النظر الانساني والكوني العلمي الذي تُمَثِّلُهُ "العلوم العقلية".

إن العلوم العقلية، وإن استمدّت من حضارةٍ بعينها، حضارةِ اليونان، فهي لا تختص بهذه الحضارة وحدها وإنما تَعُمُّ الإنسانية كلها؛ يقول ابن خلدون في هذا الأمر: "أما العلوم العقلية، التي هي طبيعية للإنسان من حيث أنه ذو فكر، فهي غير مختصة بمِلّة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم، ويستوون في مداركها ومباحثها وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة"[1].

والعلوم العقلية، عند ابن خلدون، تعود كلها إلى النظر العقلي في "الموجودات وعوارضها"، بحيث تتمايز هذه العلوم فيما بينها بتمايز الموجودات التي تنظر فيها. وقد حُصرت هذه العلوم قديماً، فلسفيًا وحِكَمِيًا، في مجموعة سباعية الرتب، حصراً تبنّاه، ابن خلدون في "مقدمته"، نُقَرّبه بالجدول التالي الذي يُبَيِّنُ عموده الأيسر مطالب العلوم العقلية علماً علماً:

---

(1) ابن خلدون. **المقدمة**، دار العودة، بيروت، ص379.

العلم	مطلوبه النظري
1. علم المنطق	**العوارض الذاتية لوجوه التدليل**، وجوه "اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة"، أي لوجوه "الوقوف على تحقيق الحق في الكائنات بمنتهى الفكر"[2]
2. علم الأرتماطيقي	**العوارض الذاتية** "للكمّ المنفصل الذي هو **العدد** وما يؤخذ له من **الخواص والعوارض اللاحقة**"[3]
3. علم الهندسة	**العوارض الذاتية** أو **الإضافية التي تطال المقادير**، أي ما يعرض للمقادير "إما من حيث ذاتها أو من حيث نسبة بعضها إلى بعض"[4]
4. علم الهيئة	**العوارض الذاتية** للموجود من حركات **الكواكب** الفلكية الثابتة والمتحيزة والمتحركة، الإقبالية والإدبارية، مع تعيين أشكال هذه الحركات وأوضاعها وكيفياتها وأجناسها[5]
5. علم الموسيقى	**العوارض الذاتية** لنسب **الأصوات والنغم** بعضها من بعض وتقديرها بالعدد، أي العوارض الذاتية للتراكيب الصوتية التي تجعلها ملذوذة عند السماع.
6. علم الطبيعيات	"**العوارض الذاتية للجسم** من حركة وسكون... وما يتولّد عن الأجسام وما يتكوّن في الأرض... وفي الجو... **والعوارض الذاتية لمبدإ الحركة وهو النفس**"[6].
7. علم الإلهيات	**العوارض الذاتية للوجود المطلق**، أي للأمور العامة للجسمانيات والروحانيات ولمبادىء الموجودات ولكيفيات صدور الموجودات عن مبادئها ومراتبه، والعوارض الذاتية للنفس بعد مفارقتها الجسم وعودها إلى المبدإ[7]، أي العوارض الذاتية "للوجود على ما هو عليه"[8]، الوجود الذي وراء الطبيعة"[9].

(2) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص379.
(3) المرجع السابق، ص379.
(4) المرجع السابق، ص379.
(5) المرجع السابق، ص379، 386.
(6) المرجع السابق، ص379، 390-391.
(7) المرجع السابق، ص392.
(8) المرجع السابق، ص392.
(9) المرجع السابق، ص379.

إن هذه المجموعة السباعية، الممثلة للعلوم العقلية والحاصرة لها، مثمّنة غاية التثمين عند ابن خلدون، تثميناً يتوجّه بالأساس إلى:

أولاً وجوهها البنائية والتدليلية المُشَغَّلَةِ فيها، وإلى:

ثانياً ما يُستفاد من تعلمها والوقوف عليها من تَجويد في قدرات البناء والتدليل.

ويظهر ذلك من الموقف التقويمي الذي وقفه ابن خلدون من الرتب الأربع الأولى:

1. فالمنطق "قوانين يُعْرَفُ بها الصحيحُ من الفاسد في الحدود المُعَرِّفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات"[10]؛ و"نَظْمُ المقاييس وتركيبُها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شَرَطَهُ [المناطقة] في صناعتهم المنطقية"[11].

2. أما العلوم العددية، بصنائعها الخمس، الأرتماطيقي، والحساب، والجبر والمقابلة، والمعاملات، والفرائض، فمعارفها "معارفُ مُتَّضِحَةٌ، وبراهين منتظمة، فينشأ عنها، في الغالب، عقل مُضيءٌ دُرِّبَ على الصواب. وقد يقال من أخذ نفسه بتعلم "الحساب" أوّلَ أمْرِهِ أنه يَغْلُبُ عليه الصدقُ لِمَا في "الحساب" من صحة المباني ومناقشة النفس فيصير ذلك خُلُقاً ويَتَعوَّدَ الصدقَ ويلازِمُهُ مَذْهباً"[12].

3. أما علم الهندسة فيثمِّنه ابن خلدون من جهة وجوهه البنائية والتدليلية بقوله "اعلم أن الهندسة تُفيدُ صاحبها إضاءةً في عقله واستقامةً في فكره، لأن براهينها كلها بيِّنَةُ الانتظام جَلِيَّةُ الترتيب [= الاستنتاج]، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها، فيبعد الفكر، بممارستها، عن الخطإ"[13]. ويضيف ابن خلدون "كان شيوخنا رحمهم الله يقولون: ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الأقذار وينقيه من الأوضار والأدران، وإنما ذلك لترتيبه وانتظامه"[14].

(10) المرجع السابق، ص387.
(11) المرجع السابق، ص432.
(12) المرجع السابق، ص382-383.
(13) المرجع السابق، ص385.
(14) المرجع السابق، ص385.

4. أما علم الهيئة، فما ثُمِّنَ عند ابن خلدون إلا لطابعه التدليلي. فهو علم استدلالي يتم فيه التدليل بطرق هندسية؛ إنه، بعبارة ابن خلدون، "يستدل بكيفيات [حركات الكواكب] على أشكالٍ وأوضاع للأفلاك لزمت عنها هذه الحركات المحسوسة بطرقٍ، هندسية"[15]؛ ويضيف ابن خلدون، إجلالاً من قَدْر هذا العلم باعتبار منهجه لا باعتبار مضمونه، "وهذه الهيئة صناعة شريفة، وليست على ما يُفْهَمُ في المشهور أنها تُعْطِي صورة السماوات وترتيب الأفلاك والكواكب بالحقيقة، بل إنما تُعْطِي أن هذه الصور والهيئات للأفلاك لزمت عن هذه الحركات، وأَنْتَ تَعْلَمُ أنه لا يَبْعُدُ أن يكون الشيء الواحِدُ لازِماً لمُخْتلِفَيْنِ؛ وإن قلنا إن الحركات لازمةٌ فهو استدلال باللازم على وجود الملزوم ولا يُعْطِي الحقيقة بوجه"[16] أي لا يدل على أن الملزوم [=مُقَدَّمُ الشرط] موجودٌ أو غير موجود[17].

قد نُعَارَضُ في قولنا إن ابن خلدون يُثَمِّنُ العلوم العقلية، حكمةً وفلسفة؛ بالقول بأن ابن خلدون خصص فصلاً من مقدمته لإبطال الفلسفة وبيان فساد منتحلها، إذ أثبت بنطقه أن "ضررها في الدين كثير فوجب أن يُصْدَعَ بشأنها ويُكْشَفَ عن المعتقد الحق فيها"[18]. فنردُّ على هذا الاعتراض بوجهين:

أولهما أن الفلسفة التي أوجب ابن خلدون على نفسه "الصَّدْعَ" بإبطالها وبيان ضررها فلسفة مخصوصةٌ، هي فلسفة الفيض، في مبادئها وفي تقريراتها وفي براهينها وفي غاياتها. ومعلوم أن إبطال فلسفة مخصوصة لا يدل على إبطال الفلسفة بإطلاق بل إن التفلسف لا يكون إلا بإبطال تفلسف مقابل.

ثانيهما أن هذه الفلسفة المردودة والمرفوضة، لها مع ذلك قيمتها ولها أيضاً ثمرةٌ تُسْتَفادُ منها. فالإلٰهيات الفلسفية الفيضية من جهة الوجوه البنائية والتدليلية المُشَغَّلَةِ فيها، غَيْرُ عَرِيّة عن الإفادة. يقول ابن خلدون في حق هذه الإلٰهيات

---

(15) المرجع السابق، ص386.

(16) المرجع السابق، ص386-387.

(17) إن صحة العلاقة الشرطية لا تدل بالضرورة على كون مقدمها صادقاً إذ قد يكون أيضاً كاذباً. فالصورتان: "الصدق ← الصدق" و"الكذب ← الصدق"... صورتان صحيحتان منطقياً.

(18) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص428.

الفلسفية الفيضية: "فهذا العلم كما رأيتَهُ [= أي بعد الانتقادات التي سلف توجيهها إليه] غَيْرُ وَافٍ بمقاصدهم التي حَوَّمُوا عليها، مع ما فيه من مخالفَة الشرائع وظواهرها، وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلّة والحِجَاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين، وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شرطوه [= الفلاسفة] في صناعتهم المنطقية... وهم كثيراً ما يستعملونها في علومهم الحكمية من الطبيعيات والتعاليم وما بعدها، فَيَسْتَوْلِي الناظرُ فيها، بكثرة استعمال البراهين بشروطها، على مَلَكة الإتقان والصواب في الحِجَاج والاستدلالات، لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم فهي أَصَحُّ ما علمناهُ من قوانين الأنظار. هذه هي ثمرة هذه الصناعة"[19].

نستخلص مما سبق خلاصتين أساسيتين:

الخلاصة الأولى أن العلوم العقلية مثمَّنة ومقدرة بسبب طابعها البرهاني، أي القياسي "المنتج لليقين"، المحترم لشروط حصول اليقين المحررة والثابتة في كتاب **البرهان** على طريقة المتأخرين لا على طريقة المتقدمين. ومعلوم أن طريقة المتأخرين في عرض قوانين المنطق مغايرة لطريقة المتقدمين، إذ كانت طريقة غُلِّبَ فيها الاهتمام بالصورة بدل الاهتمام بالمادة. يقول ابن خلدون: "ثم جاء المتأخرون فَغَيَّروا اصطلاح المنطق، وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس ثمرته وهي الكلام في الحدود والرسوم، نقلوها من كتاب **البرهان** [= عند المتقدمين]، وحذفوا كتاب **المقولات** لأن نظر المنطقي فيه بالعَرَض لا بالذات، وألحقوا في كتاب **العبارة** الكلام في العكس لأنه من توابع الكلام في القضايا ببعض الوجوه؛ ثم تكلموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادة، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة، وهي الكتب الخمسة: **البرهان، الجدل، الخطابة، الشعر والسفسطة**"[20]. المعتبر في "البرهانية" إذن عند ابن خلدون، وهي البرهانية التي بها ثُمِّنَت وقُدِّرت العلوم العقلية، يتمثّل في جوانبها البنائية والصورية والتدليلية وليس في جوانبها المادية والمضمونية والدلالية.

(19) المرجع السابق، ص432.
(20) المرجع السابق، ص389.

الخلاصة الثانية أن العلوم العقلية المقدرة والمثمَّنة لطابعها البرهاني القاسِمُ المشتركُ بينها كلها أنها نظر عقلي في الموجودات، أيّاً كان صنفها، نظرٌ يركِّز أساساً على العوارض الذاتية لهذه الموجودات وعلى التناسب الذاتي بين الموجودات. ففي "المنطق" يتم التركيز على العوارض الذاتية للنقلة، وفي الأرتماطيقي يتم التركيز على العوارض الذاتية للكمّ المنفصل، وفي الهندسة يتم التركيز على العوارض الذاتية والنسبية للمقادير، وفي الهيئة يتم التركيز على العوارض الذاتية لحركة الكواكب، وفي الموسيقى يتم التركيز على العوارض الذاتية والنسبية للتراكيب الصوتية والنغمية، وفي الطبيعيات يتم التركيز على العوارض الذاتية للأجسام، وفي الإلٰهيات أخيراً يقع التركيز على العوارض الذاتية للوجود المطلق.

يترتب على ما سبق إقراران خلدونيان مُوَجِّهان ومتكاملان رئيسان هما:

1. لا علم عقليًا بموجود من الموجودات إلا بلزوم النظر في عوارض هذا الموجود الذاتية أو النسبية.
2. لا برهانية لعلم عقلي ما إلا بلزوم احترامه لقوانين منطق البرهان الصورية.

وهذان إقراران أعتقد أنهما وَجَّها المشروع الفكري الخلدوني في منطلقه ومبدئه.

لقد أدرك ابن خلدون أن الموجودات التي تنظر فيها العلوم العقلية السبعة مجموعة غير مستوفاة؛ فلكي تكتمل هذه المجموعة ينبغي إضافة اعتبار الموجود الإنساني والنظر فيه أيضاً.

ولقد أدرك ابن خلدون أيضاً أن الأنظار السابقة في هذا الموجود الإنساني كانت أنظاراً مفتقرة للإحكام والإتقان لأنها لم تسلك الطرق والوجوه البرهانية؛ وعليه لزم لإحكام ولإتقان هذا النظر العلمي في الإنسان تجديد النظر فيه وفقَ مقتضيات البرهان.

مَثَّل الإدراكان السابقان المنطلق في إحساس ابن خلدون بضرورة إنشاء علم جديد عقلي ينظر في الظاهرة الإنسانية في أبعادها ومظاهرها الاجتماعية، نظراً برهانيًا أي نظراً يعتبر في هذه الظاهرة الإنسانية أعراضها الذاتية أساساً، مثله في

ذلك مثل العلوم الحكمية السبعة من منطق وأرتماطيقي وهندسة وهيئة وموسيقى وطبيعيات وإلٰهيات. يقول ابن خلدون مُبَيِّناً أصلية "الموجود الإنساني" في تفصيل نظره العمراني الذي تتضمنه **المقدمة** وتؤسس له: "لما كان "الإنسان" متميزاً عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها [وكان] له في كل هذه الأحوال أمورٌ تعرض من حيث الاجتماع عروضاً ذاتيًا له، فلا جرم انحصر الكلام في هذا الكتاب في ستة فصول. . . ".

نظرُ ابن خلدون في "الإنسان" إذن نظرٌ يركّز على "العوارض الذاتية" التي يتقَوَّمُ بها هذا "الإنسان" من حيث هو كائن اجتماعي.

يظهر مما سبق أن مفهوم "العَرَض الذاتي" مفهوم مركزي في المشروع الفكري الخلدوني؛ ومعلوم أن مفهوم "العَرَض الذاتي" أو مفهوم "الذاتيات" أو مفهوم "المقومات" هو من المفاهيم الرئيسة في منطق البرهان وفي نظرية العلم عند القدامى. وبمركزية مفهوم "العَرَض الذاتي" في المشروع الخلدوني يصح إلحاقُ هذا المشروع بلائحة العلوم العقلية السبعة كإكمال وتتميم لها. بل إن هذا الإلحاق هو ما طمع فيه وطمح إليه ابن خلدون حين توجّه إلى بيان "باطن" فن التاريخ. يقول ابن خلدون في حق باطن فن التاريخ أنه "نظرٌ وتحقيقٌ، تعليلٌ للكائنات ومبادئها دقيقٌ، علمٌ بكيفيات الوقائع وأسبابها عميقٌ، فهو كذلك في "الحكمة" عريقٌ. وجديرٌ بأن يُعَد في علومها وخليقٌ"[21].

النظر الخلدوني في العمران البشري إذن نظر ينتسب إلى "الحكمة" وإلى "الفلسفة" لأنه:

- من حيث مسائله ينظر في "ما يلحق العمران البشري من العوارض والأحوال لذاته [= الذاتيات]، واحدة بعد أخرى"؛

- ومن حيث منهجه يسلك في الإثبات وفي الإبطال المناهج البرهانية.

يقول ابن خلدون في نص يجمع فيه بين اعتبار الأعراض وركوب البرهان في إبرام الأخبار ونقضها: -" ونحن الآن نُبَيِّنُ في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في

(21) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص2.

اجتماعهم من أحوال العمران في المُلْك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية، يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة [= الإثبات]، وتُدْفَعُ بها الأوهامُ وتُرْفَعُ الشكوك [= الإبطال]"(22).

هدفُ ابن خلدون إذن إقامةُ علم برهاني يكشف عن طبائع العمران البشري وأحواله وصفاته وخصائصه الذاتية؛ وبهذا الكشف يتمكن العالِمُ من أداةٍ ومعيار بهما يُصَحِّحُ أو يُزَيِّفُ ما يُلْقَى وما يُنقَلُ إليه من أحكام وتقريرات تتعلق بالظاهرة الإنسانية في أبعادها الاجتماعية. إن الهدف البعيد للنظرَ العلمي في طبائع العمران البشري هو "تصحيح الأخبار"؛ فهذه هي الثمرة المرجوة والغاية المنشودة من المشروع الخلدوني. إن حقيقة التاريخ عند ابن خلدون أنه "خبرٌ عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران... ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته، وله أسباب تقتضيه... فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر [= إما أن تقبله وإما أن ترفضه] أعطته حقّهُ من التمحيص والنظر حتى تتبيَّن صدقه من كذبه"(23).

ولوقوع الكذب في الأخبار التاريخية أسبابٌ عديدة تقتضيه، من بينها الجَهْلُ بطبائع الأحوال في العمران الذي ينزله ابن خلدون منزلة الأسباب الأخرى من:

- تَشَيُّع للآراء والمذاهب
- ولوع من النفس بالغرائب
- ثقةٍ بالناقلين
- توهمٍ للصدق
- وذهول عن المقاصد.

وبجواز وقوع الكذب في الخبر التاريخي تعيَّن على متلقي هذا الخبر الاحتراز والاحتياط، الانتقاد والتمحيص. وفي هذا السياق نجد عند ابن خلدون مجموعة من الأحكام العامة تكتسي صورة قواعد أو وصايا أو تعليمات؛ مَثَلُ ذلك:

(22) المرجع السابق، ص31.

(23) المرجع السابق، ص27-28.

إن "القبول من كل قائل والسَمْعَ لكل ناعقٍ"[24] أمر مرفوض.

"لا تثقنَّ بما يُلْقَى إليك من ذلك [= الأخبار] وتأمل الأخبار"[25].

عليك بالتبصر المنتقد لأن "الناقد البصير قِسْطاسُ نَفْسِهِ في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم".

عليك بالعلم لأن "العلم [يجلو للبصيرة] صفحات الصواب ويصقل".

والعلم الذي يقصده ابن خلدون هنا هو العلم بطبائع العمران.

علم العمران الخلدوني إذن ذو وظيفة معيارية ومنطقية تُمَكِّنُ من الانتقاد والفحص والتمحيص لأجل الانتهاء إما إلى تصديق الأخبار وإما إلى تكذيبها. يقول ابن خلدون في الطابع المعياري لعلم العمران البشري: - إن التمحيص "إنما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثَقُها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها؛ وهو [أي التمحيص المتوسل بمعرفة طبائع العمران] سابق على التمحيص بتعديل الرواة؛ ولا يُرْجَعُ إلى تعديل الرواة حتى يُعْلَمَ أن ذلك الخبر، في نفسه، ممكنٌ أو ممتنعٌ؛ وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة في التعديل والتجريح؛ ولقد عَدَّ أهلُ النظر، من المطاعِنِ في الخبر، استحالةَ مدلول اللفظ، وتأويلَهُ... بما لا يقبله العقلُ؛ وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنشائية [= أي لا تكون محل تصديق وتكذيب] أوجب الشارعُ العمل بها حتى حصل الظنّ بصدقها، وسبيل صحة الظنّ الثقةُ بالرواة بالعدالة والضبط. وأما الإخبار عن الواقعات [= الأحكام الخبرية في مقابل الأحكام الإنشائية] فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة [= نظرية المطابقة في الصدق]؛ فلذلك وجب أن يُنظر في إمكان وقوعه [= الخبر]، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه [= أي من القول الإنشائي التكليفي] فقط، وفائدة الخبر منه [= أي من القول الإخباري الإعلامي] ومن الخارج [= الواقع] بالمطابقة. وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، بالإمكان والاستحالة، أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونُمَيِّزَ ما يلحقه من الأحوال الذاتية وبمقتضى طبعه [= الذاتيات

---

(24) المرجع السابق، ص19.

(25) المرجع السابق، ص10.

والطبائع]، وما يلحقه عارضاً لا يُعْتَدُّ به، وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشكّ فيه. وحينئذٍ، فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرّخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه" من الأخبار[26].

بعلم طبائع العمران إذن نحصل على "قواعد" و"أصول" نحتكم إليها في قبول الخبر أو ردِّه، في التصديق به أو تكذيبه. على العالِم بطبائع العمران أن "يَعْرِضَ خَبَرَ المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإنْ وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً وإلا زيَّفَهُ واستغنى عنه"[27].

خلاصة كبرى ننتهي إليها من كل ما سبق يثبت بها أن النظر الخلدوني في العمران البشري ينتسب إلى "الحكمة" من جهة وإلى "المنطق" من جهة أخرى:

فهو ينتسب إلى "الحكمة" من خلال توجّهه إلى اعتبار وعَقْل العوارض والأحوال الذاتية للواقعات الإنسانية العمرانية باعتبارها موجودات. وبهذا الانتساب تصبح العلوم العقلية التي تنطوي عليها الحكمة ثمانية علوم وليس سبعة علوم فقط. ففضلاً على المنطق والأرتماطيقي والهندسة والهيئة والموسيقى والطبيعيات والإلٰهيات هناك "علم العمران البشري" الذي يكون مطلوبه النظري "العوارض الذاتية التي تعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران".

وهو ينتسب إلى "المنطق" من خلال توجُّهه إلى جعل معارف هذا العلم وحقائقه بمنزلة قواعد وأصول تُكَوِّن مجتمعه أداة وآلة يُتَوَسَّلُ بها لتصحيح الأخبار المنقولة وتزييفها.

المُكوِّن المنطقي إذن مُكَوِّنٌ رئيس من مكونات المشروع النظري الخلدوني لِعَلْمَنَةِ فحص أحوال العمران البشري وتقنينها؛ وإنه لمن الغريب حقاً ملاحظة خُلُوِّ أغلب الدراسات التي خُصِّصَت لدرس المشروع الخلدوني، عرضاً وتقويماً، من إيلاء المكوِّن المنطقي في هذا المشروع ما يستحقّه من عناية واعتبار.

---

(26) المرجع السابق، ص29-30.
(27) المرجع السابق، ص22.

لقد كان لابن خلدون في اعتداده بالمنطق وفي استلهامه من الصناعة المنطقية المعهودة في عصره توجُّهٌ خاصٌ استند إلى العمل بتوجيهات ثلاثة خَصَّصَت موقفه من وجوه الانتفاع بقواعد المنطق وأصوله:

1. توجيه يوصي بوجوب النظر إلى الصناعة المنطقية في صلتها بالطبيعة الفكرية الفطرية للإنسان، هذه الطبيعة الفطرية التي تُقْدِرُ وتُمَكِّنُ من تحصيل العلم وإدراكه.
2. توجيه يوصي بوجوب الاقتصاد في تعلم قواعد المنطق وأصوله وفي تعليمها.
3. توجيه يوصي بوجوب الاقتصار على الاعتداد بالصناعة المنطقية في البيان والتبيين والتفهيم دون الاستبانة والتبيُّن والفهم.

1. الأصل في المنطق أنه نظرٌ في الطبيعة الفكرية الإنسانية، يُجَرّدُ منها أصولاً هي قائمة بها بالفطرة. إن منطلق البناء المنطقي وأساسه النظر الإنساني الفطري والطبيعي. فالصناعة المنطقية عند ابن خلدون "هي كيفية فِعْلِ هذه الطبيعة الفكرية النظرية، تَصِفُهُ لِيُعْلَمَ سَدَادُهُ من خطئه"[28]. القدرة المنطقية الطبيعية إذن قدرة فطرية لا يمكن للنظر الذي يُنْجَزُ بمقتضاها إلا أن يكون سليماً ومستقيماً، سلامةً واستقامة يتساوى فيها سائر بني البشر من جهة كونهم سَلِيْمِي الطبع راشدين وعقلاء.

2. أما وصية ابن خلدون بوجوب الاقتصاد في تعلم المنطق المعهود وتعليمه فوصية اقتضاها سببان:

1.2. أولهما أن الصناعة المنطقية ليست علماً مقصوداً لذاته، وإنما هي صناعة تُحَصَّلُ لأجل إعمالها وتوظيفها في العلوم المقصودة لذاتها؛

2.2. ثاني السببين أن من شأن التوسُّع في تحصيل علم المنطق أن يتم على حساب التوسع في تحصيل العلوم المقصودة لذاتها المرغوب والمطلوب والنافع.

يقول ابن خلدون: "أما العلوم التي هي آلة لغيرها، مثل العربية والمنطق وأمثالها، فلا ينبغي أن يُنْظَرَ فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط، ولا يُوسَّعُ

(28) المرجع السابق، ص1033.

فيها الكلام ولا تُفَرَّعُ المسائل، لأن ذلك مُخْرِجٌ لها عن المقصود، إذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير؛ فكلما خرجت عن ذلك خرجت عن المقصود وصار الاشتغال بها لغواً مع ما فيه من صعوبة الحصول على ملكتها بطولها وكثرة فروعها، وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات لطول وسائلها مع أن شأنها أَهَمُّ والعمر يَقْصُرُ عن تحصيل الجميع على هذه الصورة، فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضييعاً للعمر وشغلاً بما لا يُغْنِي"[29].

3. أما وصية وجوب الاقتصار في الاعتداد بالصناعة المنطقية في البيان والتبيين والتفهيم دون الاستبانة والتبيُّن والفهم فَتُبَرَّرُ بكون المنطق عند ابن خلدون "أمراً صناعيًّا"، قد يكون، أحياناً كثيرة، خصوصاً إذا تَشَعَّبَ وسُهِيَ عن طبيعته الآلية والخادمة، حائلاً ومانعاً يعوق عن إدراك المطلوب[30]. لذلك يتعيَّن ألا يُلْجَأَ إلى هذا الأمر الصناعي الآلي والخادم إلا بعد حصول العلم بالمطلوب وإدراكه وتبيُّنِه؛ آنذاك يوصي ابن خلدون: -"فارجع به[= العلم بالمطلوب] إلى قوالب الأدلّة وصورها، فأفْرِغْهُ فيها، ووفِّهِ حَقَّهُ من القانون الصناعي، ثم اكْسُهُ صورَ الألفاظ وأبرزه إلى عَالَم الخطاب والمشافهة وثيق العُرى صحيح البنيان"[31]. بالفكر الطبيعي الفطري إذن يتم تحصيل العلم وإدراكه، وبالصناعة المنطقية يتم تبليغُهُ وأداؤهُ، بالفكر الطبيعي يحصل التبيُّنُ وبالفكر الصناعي يحصل البيان[32].

بذلك ينتهي الاعتداد بالصناعة المنطقية واستلهامها إلى الإقدار على الإجادة في بيان المُتَبَيَّن، كتابة أو نطقاً وتقييداً أو مشافهة، إجادةً تتعالق فيها جُمَلُ البيان وأقوالُهُ بعلاقات تدليلية يتضح بها غاية الوضوح ما يأتي من المتعالقات إتيان الأدلّة وما يقع موقع المداليل.

---

(29) المرجع السابق، ص446-447.

(30) المرجع السابق، ص1037.

(31) المرجع السابق، ص1037.

(32) انظر: في مسألة التقابل بين "التبيُّن والبيان" كتابنا: **في منطق بور روبال**، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2011.

باحترامه للتوجيهات والوصايا الثلاث السابقة، جاء النص الخلدوني في بيانه وأدائه وتدليله، وهو يستلهم المنطق المعهود في عصره، نصًا ذا ثراءٍ بنائي قَلَّ نظيره، كَثُرَتْ فيه التدليلات وتنوّعت في طرقها وأساليبها، مُحْتَرِمةً مقتضيات المجال التداولي العقدي واللغوي لمن خاطبته وتوجَّهت إليه، نصًا تعاضدت فيه مراعاة مقتضيات البرهان الصناعي ومراعاة مقتضيات التدليل الطبيعي ومراعاة مقتضيات التدليل الحِجَاجي؛ فكان النص الخلدوني، بذلك، أحد الشواهد النصية النموذجية، الإسلامية العربية القديمة، الذي تمثّلت فيه خصوصية متميزة للفعل التعقلي المُقَعِّدِ والمُؤصِّل للظاهرة الإنسانية في بعديها العمراني والاجتماعي(33).

(33) انظر: في مسألة أوصاف التدليل الخلدوني من حيث احترامه للمنطق المعهود ومن حيث انفلاته من قيود هذا المنطق بحث أستاذنا طه عبد الرحمن الدقيق "طبيعة الاستدلال في النص الخلدوني"، ضمن **اللسان والميزان أو التكثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت الطبعة الأولى 1998، ص387-400.

المنطق والتصوُّف: «نظريّة الحق» في فكر ابن البَنّا المراكشي

"خلِّ عنك بالفهم اعتبار القيود، والتصور، والوجود الذّهني والعيني وغير ذلك، وعد إلى ما تجد في نفسك من أمر الحق في نفسِ الأمر تجدك به معك لا أنت معه، هو أقرب إليك من نفسك، فخلِّ عنك أنت يبقى هو معك أينما كنت في نفس الأمر، فتصير على الفطرة على بصيرة، وعلى الفطرة كنت قبل الاعتبار والتأمل... فقد عدت من حيث ابتدأت... وأسلم إليه نفسك على الرضى وعلى الإحسان في العمل، لا كيف اتفق... وانهض في عملك بين الخوف والرجاء فهما جناحا طائرك؛ والتمسُّك بالكتاب والسُنّة يمنع من الضلال ويزيد في الهدى لمن اتقى وابتغى لا لمن يستخفّ حق الربوبية، إذ الاستخفاف مرض في القلب يمنعه من الإصغاء والتفهم، ويتولّد من ذلك النفاق.

نفسي أخاطب بالمعروف وإياي أعني؟

الأقربون أولى بالمعروف، ولا أقرب إلي من نفسي".

ابن البناء، **مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة**، ص94-95

* * *

"المكلَّف يعلم أن الحق يخاطبه في كل شيء وأن هذه المخاطبة مستمرة باستمرار حياته، وأن نص هذا الخطاب، إن حُفِظ رسوماً في الصحف المطهرة، فمعانيه مودعة في نفس المكلف وفي الأكوان من حوله؛ وأن هذه الأكوان ما قامت ولا استقامت إلا بهذه المعاني الإلٰهية التي على المكلف واجب طلبها والتعرف عليها والتقرب بها إلى حضرة [الحق]".

طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص144

من الصفات التي اختُصّ بها الفكر الإسلامي العربي القديم، شأنه في ذلك شأن الفكر الإنساني في العصور الوسطى وبداية العصر الحديث، سيطرة استشكال قضايا الألوهية فيه حتى في تناوله ومعالجته **للمطالب العلمية** رياضية كانت أم طبيعية أم فلكية أم منطقية...؛ ويلزمنا هذا الأمر بألاّ نسكت، حين نريد الاقتراب من خصوصية المجهود النظري لدى النُّظّار المسلمين القدامى ومن قيمته، عن الوشائج التي ربطته بهمه الأصلي، هم اعتبار **ضرورة الوصل بين التعبد والتدين من جهة والتعلم والتفقه من جهة أخرى**.

يمثل ابن البنّا المراكشي العددي (654 - 724 هـ) نموذجاً للنُّظّار المسلمين العرب الذين تجسّدت في أعمالهم مجهودات **التأصيل العقدي**[1] لمعلوماتهم ومعارفهم، سواء تلك التي بنوها بأنفسهم أم تلك التي تقلّدوها من غيرهم، فقد اجتمعت فيه أصوات الفلكي والرياضي والمنطقي والبلاغي والمتكلِّم والمتصوِّف اجتماعاً طمع القائم به أن يكون اجتماع تكامل وتناسق لا اجتماع تجزّؤ وتبعُض[2].

نودُّ في هذه المقالة أن نبيِّن كيف حضر عند ابن البناء هذا التزاوج بين العلم والدين بصفة عامة، و**المنطق والتصوُّف** بصفة خاصة، وكيف رُتِّب "الذِّكْر" على "العَقْل" في هذا التزويج، متوخين تقديم حالة ابن البناء كشاهد يشهد لإمكان **"التأثيل"**[3] **التصوفي للمنطق المنقول** عن الفكر اليوناني بتوسط فلاسفة الإسلام ومتكلّميه، وذلك بغض النظر عن فحص قيمة هذا التأثيل وتقدير منفعته العلمية والعملية...

لقد تسنى لابن البناء القيام بتأصيله العقدي من خلال اجتهاد نظر فيه إلى مفهوم **"الحق"** باعتبارين، **باعتبار منقول** تمثّل في وجوه ورود هذا المفهوم مصطلحاً أساساً من مصطلحات المنطق، إذ قُدِّم المنطق قديماً كآلة يُتَوَسَّل بها إلى تمييز "الحق" عن "الباطل" في "الأقوال" ومن ثمة في الأحكام، **وباعتبار أصلي**

(1) انظر: حول مفهوم "التأصيل العقدي" وآلياته المختلفة المشتغلة في النقل والترجمة العمل القيّم الذي دشّن به الأستاذ الدكتور طه عبد الرحمن مشروعه العلمي الطموح لفقه الفلسفة من أجل إحياء التفلسف في مجالنا الاسلامي العربي **فقه الفلسفة: 1. الفلسفة والترجمة**.

(2) عن هذه النظرة التكاملية للتراث انظر: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**.

(3) نستعير هذا المفهوم من طه عبد الرحمن: **فقه الفلسفة: 2. القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل**.

تمثل في كوننا نحن المسلمين نستعمل مفهوم "الحق" كـ"علامة" نُشير بها إلى اسم من أسماء اللّه سبحانه وتعالى.

يتبنى ابن البناء التأطير الفلسفي العام لأنواع المخاطبة الإنسانية، وهو تأطير مشّائيّ يجعل "القول" أنواعاً خمسة "برهاناً وجدلاً وخطابة وشعراً وسفسطة"(4). يقول ابن البناء في "الروض المريع في أساليب البديع": "المخاطبات... على خمسة أنحاء على ما أحصيت قديماً...".

- الأول البرهان وهو الخطاب بأقوال **اضطرارية** يحصل عنها **اليقين**.

- الثاني الجدل وهو الخطاب بأقوال **مشهورة** يحصل عنها **الظنُّ الغالب**.

- الثالث الخطابة وهو الخطاب بأقوال **مقبولة** يحصل عنها **الإِقناع**.

وهذه الثلاثة أقسام هي التي تستعمل في **طريق الحق**...

- الرابع الشعر وهو الخطاب بأقوال كاذبة مخيلة على سبيل المحاكاة يحصل عنها **استفزاز بالتوهمات**.

- الخامس المغالطة وهو الخطاب بأقوال كاذبة يحصل عنها **ظهور ما ليس بحق أنه حق**.

وهذان القسمان خارجان عن باب العلم و**داخلان في باب الجهل**"(5).

الطريق المؤدّي إلى "الحق" بالنسبة إلينا، أنواع ثلاثة، الطريق البرهاني المستند إلى "**الأقوال الاضطرارية**" والطريق الجدلي المستند إلى "**الأقوال المشهورة**" والطريق الخطابي المستند إلى "**الأقوال المقبولة**". ويبدو أن ابن البناء يعمل بالتمييز الفلسفي بين الاضطرار واليقين من جهة والشُهرة والقبول من جهة ثانية. فالفلاسفة، تبعاً لأرسطو، يقصدون بالأقوال الاضطرارية اليقينية **الأوائل**

---

(4) وهذه الأنواع الخمسة من الأقاويل هي التي نظر لها أرسطو في **تحليلاته الأولى والثانية** بالنسبة للبرهان، وفي **الطوبيقا** بالنسبة للجدل، وفي **فن الخطابة** بالنسبة للخطابة، وفي **فن الشعر** بالنسبة للشعر، وفي **تبكيتات السوفسطائيين** بالنسبة للسفسطة، وهو التنظير الذي نُقل إلى الحقل الثقافي الإسلامي العربي القديم، خصوصاً بدءاً من الفارابي، باسم المنطق.

(5) ابن البناء، **الروض المريع في صناعة البديع**، ص81-82.

العقلية أو الأحكام التي تحصلت بالاستناد إلى هذه الأوائل العقلية، ويقصدون بالأقوال المقبولة "**القضايا التي قُبلت** عن واحد مرتضى أو عن جماعة مرتضين"، ويقصدون بالأقوال المشهورة "**الآراء المؤثّرة** عند جميع الناس أو عند أكثرهم أو عند علمائهم أو عقلائهم أو عند أكثر هؤلاء من غير أن يخالفهم أحد لا منهم ولا من غيرهم"[6]. وبهذا التمييز بين "الاضطرار" و"القبول" و"الشهرة" يعود الطريق المؤدّي إلى "الحق" بالنسبة إلينا إلى طريقين فقط، **طريق اليقين وطريق غلبة الظن**. يقول ابن البناء في "شرح الكليات المنطقية": "نهاية البحث إنما هو إذا **شهد العقل بالحق** في صورة المبحوث عنه **كشفاً** للبصيرة في **اليقين واتباعاً** للراجح عن دليل في **الظنّيات**. والأول **علم** والثاني **هوى** وكلاهما داخل في باب اليقين من حيث إن **الجزم بالضرورة كالجزم بالظنّ الغالب**، أعني أنه كما **نجزم** أن ذلك الظنّ الغالب أقصى ما نذكره [ندركه؟] في ذلك **القطعي** كذلك **نجزم** أن ذلك الظنّ الغالب أقصى ما نذكره [ندركه؟] في ذلك **الظنّي**"[7].

لقد اهتم ابن البناء بطريقي "الجزم بالضرورة" و"الجزم بالظنّ الغالب" من خلال تركيزه على "**جوامع**" و"**كليات**" تخص كل واحد من هذين الطريقين، فخصص "الكليات المنطقية" و"شرحها" للطريق الأول، طريق البرهان، وخصص "رسالة في الجدل" للطريق الثاني، طريق غلبة الظن؛ تناول في الأول، كما يقول، "**كليات عقلية حاصلة لكل ذي لُبّ**، قصدت التنبيه عليها لتكون حاضرة عند القصد إليها، فإنها متى كانت عتيدة صارت آلة يتوسّل بها إلى الوقوف على الأمور الخفية التي يطلب علمها المستفاد بالتعلم منه [= اللب]، فإنها معلومة مركوزة في الفطر"[8]؛ وتناول في الثاني "**كلّيات تخص ما يحصلُ بالفهم في نفس الإنسان من مدلولات الألفاظ [= المعاني] وهي مقبولة ومشهورة**"[9]. بالكليات العقلية نتأدى إذن إلى "**منطق البرهان**" وبكليات الفهم نتخرج إلى "**منطق الجدل والخطابة**"، منطق "المقبول" و"منطق المشهور". فكيف نظر ابن البناء في "**الحق البرهاني**"، **وكيف نظر في "الحق الغالب على الظن"**؟

---

(6) الفارابي. **المنطق عند الفارابي**، كتاب الجدل، ص18-20، 65-67.
(7) ابن البناء. **شرح الكليات المنطقية**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1995، ص69.
(8) المرجع السابق، ص33.
(9) المرجع السابق، ص33.

نظرية الحقّ البُرهاني عند ابن البنّاء

ينظر ابن البناء إلى الانسان بمنظارين، منظار تعتبر فيه "اعتقاداته" و"أعماله" و"أخلاقه" فيقدم "الانسان" بهذا المنظار كائناً **"طالب كمال"** إذ هو في حقيقته **"قاصر الكمال"**، وبهذا الاعتبار يقرر ابن البناء أن **"استكمال** الانسان في اعتقاداته وأعماله وأخلاقه **إنما هو بالعلم"**[10]، ومنظار تعتبر فيه **"قواه"** التي يتحصل له بها العلم فيقدم **"الإنسان"** بهذا المنظار متدرجاً في مراتب أربع أخسها رتبة **الحِسّ**، حيث الحسُ هو "العبارة باللسان عما في الضمير"، فرتبة **التخيُل**، حيث يعود **"الفكر التخيلي"** إلى **"الفهم من مدلولات الألفاظ"**، فرتبة **"العقل الروحي"** الممسك بـ **"المعقولات الثابتة الدائمة"** فرتبة **الذِّكْر**، حيث يشرف على **"مشارق الأنوار الفائضة على الباطن** [= باطن العقل] **من قبل الحق"** وعلى **"مسالك الأسماء الحسنى في العالم الثابت** بها [= الحق] **في المراتب الزائلة"**، فيقع بذلك **"ارتباط الخلق بالحق"**[11].

لما كان "الحق البرهاني" وطريقه القطعي متعلّقين **بالقوة العقلية** فيمكننا إدراج كلام ابن البناء عن "البرهان" ككلام عن **الرتبة الثالثة** من الرتب التي يندرج فيها الإنسان ويعمل قوة من قواه الأربع حِسًا كانت أم تخيُلاً أم عَقْلاً أم ذِكْراً؛ وهكذا تكون رتبة الحس مرتبطة **بالعبارة**، ورتبة التخيل مرتبطة **بالمعنى**، ورتبة العقل مرتبطة **بالمعقول الثابت الدائم**، ورتبة الذِكر مرتبطة باسم من **أسماء اللّه الحسنى**.

ينظر ابن البناء إلى **"القوة العقلية"** أو إلى **"العقل"** كاسم "يقال باشتراك على أمور:

أولها **الوصف** الذي به يفارق الإنسان سائر البهائم **ويستعدّ لقبول العلم النظري والصناعات الفكرية**، وهو غريزة فيه كأنه **نور يقذفه اللّه في القلب**.

الثاني **علوم ضرورية**، وهي التي يجد الانسان كأنه **فُطِرَ عليها**.

الثالث **علوم تُستفاد من التجارب لمجاري الأحوال**.

---

(10) المرجع السابق، ص21.

(11) المرجع السابق، ص21.

الرابع تعرف عواقب الأمور **وإقماع الشهوة** الداعية إلى العاجلة بها".

والمعنى الأول هو "**الأُسّ**" والثاني "**فرع**" الأس "القريب" والثالث **فرع** المعنيين الأول والثاني، والمعنى الرابع "**هو الثمرة والغاية المطلوبة**"[12].

و"**العقل**"، خُصوصاً بمعنييه الأول والثاني، هو **مبدأ طريق اليقين**، فهو الذي يُمدّنا بمبادىء النظر، والتي هي حسب ابن البناء أربعة: "**البديهة**" و"**الحسّ**" و"**التواتر**" و"**التجريب**"،. إذا كانت "**البديهية**" من العلوم الضرورية وبالتالي من العقل، فإن العمل بالحس والتواتر وبالتجريب يستمدُّ مشروعيته من الاستناد إلى العقل. يقول ابن البناء عن "**البديهيات**": "أول القضايا التي هي أوائل في النظر إنما هي البديهيات... لأنها مركوزة في الفطر لا ندري كيف حصلت لنا ولا متى حصلت، بل يجد الإنسان من نفسه كأنه فُطر عليها من أول نشئه. والجزم بالبديهيات غير متوقّف على إبطال التشكيك فيها، لذلك إذا شكك فيها أحد لا يقدح ذلك في جزمه بها، ويعلم أن ذلك التشكيك باطل وإن لم يعلم وجه بطلانه، لأن ذلك التشكيك لا بد له أن يستند إلى البديهيات، فالقادح فيها قادح في ذلك القدح، فلا تقبل التشكيك والقدح"[13]. أما عن استناد الحس والتواتر والتجريب إلى العقل، فيقول ابن البناء عنه: "كل واحد منها مستند في صحته إلى القوة العقلية، لأن الحسّ يغلط... والعقل يقضي خلاف المشاهد... والتواتر لو لم يسند إلى الحس لم يَفِد العلم، لأنه إنما حصل لنا العلم بوجود مَكّة [مثلاً] لانتهاء المخبرين عنها إلى المشاهدة والحس والتجريب تواتر في الفعل"[14]. **بالقوة العقلية** إذن **تتأسس البديهة، وبالبديهة يتأسس الحس، وبالحس يتأسس التواتر، وبالتواتر يتأسس التجريب**؛ ولما كانت هذه المبادىء الأربعة هي التي تعطي القضايا اليقينية باعتبارها "**أول الأوائل**"، وكان العقل هو المبدأ فيها، كان العقل بذلك "**مبدأ المبادىء في إعطاء القضايا اليقينية**"[15].

---

(12) المرجع السابق، ص32.

(13) المرجع السابق، ص69.

(14) المرجع السابق، ص68.

(15) المرجع السابق، ص68.

إن العقل بقيمته التأسيسية السابقة لا تعلّق له بالمضامين والمحتويات، إنه يتعلق **باللزوم** فقط. يقول ابن البناء في "مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة" إن "**العقل يشهد بصحة اللزوم لا بصحة ما عنه كان اللزوم**"[16]، أن "مدرك [العقل هو] **وجدان اللزوم في الأشياء**"[17].

وبتعلُّق العقل باللزوم يتعلق بالادراك، وذلك لأننا إنما "**ندرك باللزوم**... وكذلك كل أمر روحاني إنما ندركه بالملازمات لا بالإحاطة به، **فندرك الموجودات بلوازمها**، وذلك يقوم فيها مقام الحس في المحسوسات، بل **النفس باللزوم أوثق لأنه هو البرهان اليقين**"[18]. العقل إذن إدراك لعلاقات اللزوم الموجودة بين الأشياء، وهو من هذه الناحية **آلة استدلالية** في المطالب التي تطلب النفس علمها بعد أن تفهمها وتتصوَّرها. إن المطلوبات نوعان، نوع لأجل **الفهم والتصور**، وهذه لا تحتاج إلى دليل لأنه إذا ما "فهمت معانيها ودليل لفظها وتصورت جزم العقل لجزمه بالبديهيات، من غير دليل"، والأمثلة التي يُقدّمها ابن البناء لهذا النوع من المطلوبات مُستمدَّة من الرياضيات كالقول مثلاً "الأشياء التي كل واحد منها مثلاً [= مساوياً] لشيء واحد بعينه هي متساوية" والقول: "خطان متوازيان إذا أخرجا في كلتي الجهتين فإنهما لا يلتقيان"[19]...، ونوع ثانٍ هو تلك المطلوبات التي "يفتقر بعد فهم معانيها من دليل لفظها وتصورها إلى دليل"، وهذا النوع من المطلوبات "**يستدل عليها من مقدمات فطرية وبطريق فطري**"، والمثال الذي يُقدّمه ابن البناء لهذا النوع من المطلوبات مستمدّ من الإلٰهيات كالقول مثلاً "العالم حادث"[20]. وهذا النوع الثاني من المطلوبات هو المجال الذي تستخدم فيه "الآلة الاستدلالية" أي هو المجال الذي **يطرق بُرهانيًا**.

يميز ابن البناء في الوجوه الاستدلالية البرهانية تسعة وجوه[21] هي:

---

(16) المرجع السابق، ص83.
(17) المرجع السابق، ص82.
(18) المرجع السابق، ص87.
(19) المرجع السابق، ص65.
(20) المرجع السابق، ص65.
(21) المرجع السابق، ص66.

1- الاستدلال بكلّي على جزئيّ.

2- الاستدلال بجزئيّ على كلّي.

3- الاستدلال بجزئيّ على جزئيّ بتوسُّط كلّي.

4- الاستدلال بثبوت المقدّم على ثبوت التالي.

5- الاستدلال بنفي التالي على نفي المقدّم.

6- الاستدلال بثبوت أحد النقيضين على نفي الآخر وما هو أخصّ منه.

7- الاستدلال بنفي أحد النقيضين على ثبوت الآخر وما هو أعمّ منه.

8- الاستدلال بنفي لازم أحد النقيضين على ثبوت الآخر.

9- الاستدلال بثبوت أحد الضدّين على نفي الآخر.

وضمن حديثه عن اللزوم يُدرج ابن البناء "التلازم" أيضاً باعتباره "لزوماً من الجانبين".

إن هذه الوجوه الاستدلالية التسعة تغطي بعضاً من النظرية التحليلية الأرسطية، فالوجه الأول هو "القياس" والوجه الثاني هو "الاستقراء" والوجه الثالث هو "التمثيل"، والوجهان الرابع والخامس استدلالان بالقضية الشرطية المتصلة، والوجوه السادس والسابع والتاسع استدلالات بمربع التقابل، والوجه الثامن استدلال مُركَّب من الاستدلال بالشرطي المتصل والاستدلال بالتقابل (التناقض).

لا نودّ هنا أن نقف كثيراً عند مدى استيعاب ابن البناء للنظرية المنطقية التحليلية الأرسطية، ولا عند قيمة هذا الاستيعاب؛ إن ما نودّ الإشارة إليه هو أن عرض ابن البناء لهذه "الكليات المنطقية" لم يرد مفصولاً عن الربط بينها وبين الاشتغال النظري الفقهي الإسلامي. إن المادة الفقهية كانت المادة الأساس التي مثّل بها ابن البناء لاشتغال هذه الوجوه الاستدلالية التسعة، ويكفينا إثباتاً لذلك أن نعرض لرأيه في القياس الأرسطي وفي الاستقراء وفي التمثيل.

يقول ابن البناء عن الوجه الاستدلالي الأول:

"الاستدلال بالكلّي على الجزئيّ هو القياس... وبعض **الفقهاء يسميه إدراج**

خاص تحت عام، مثاله "كلُّ مُسْكِر حرام"، فيستدل بهذه الكلية على تحريم النبيذ وغيره من المسكرات المدرجات تحتها، وينتظم القياس هكذا: "النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فالنبيذ حرام"(22).

وعن الوجه الاستدلالي الثاني يقول:

"الاستدلال بجزئيّ على كُلّي... هو الاستقراء، ويُسمّيه بعض **الفقهاء السبر والتقسيم**، مثاله "إن كل فاعل مرفوع في كلام العرب"، وأُخذت هذه الكلية من تصفّح الحكم في الجزئيّات الفاعليات في كلام العرب، المسموع منهم والدائر بينهم حتى حصل في النفس من ذلك أن ما نتصفحه من ذلك حكمها كذلك، وهو الرفع، فثبت بذلك الاستقراء والتصفح في الجزئيّات الحكم على الكُلّيّ..."(23).

وعن الوجه الاستدلالي الثالث يقول:

"وإن كان الاستدلال بجزئيّ على جزئيّ بواسطة كلي فهو التمثيل - وهو **قياس الفقهاء** - وهو مركب من استقراء وقياس، مثاله: "إن البُرّ يحرم فيه الرِّبا بالنص عليه" فيعلم بالاستقراء أن مناط الحكم بالتحريم في البُرّ كونه مقتاتاً مدخراً، فننقل الحكم من الجزئيّ إلى المقتات المدخر وهو الكلي بالنسبة للبر، ثم نستدل بهذا الكلي على تحريم الربا في جزئيّ آخر وهو الأَرُزّ مثلاً، لاندراجه تحته، وينتظم القياس هكذا: "الأرز مقتات مدخر، وكل مقتات مدخر يحرم فيه الربا، فالأرز يحرم فيه الربا". والمقدِّمة الكبرى الدليل عليها البر، فهو أصلها، لأنه منه نقل الحكم إلى الكلية، ومن الكلية إلى الأرز، فالأرز فرع والبر أصل والمقتات المدخر عِلَّة جامعة بينهما"(24).

يمكن أن نستخلص مما سبق أن نظرية **"الحق البرهاني"** كنظرية تعين طريق اليقين والقطع ما هي في الحقيقة إلا النظرية المنطقية الأرسطية التحليلية. ويدل هذا الأمر في نظرنا على إيمان ابن البناء بسلامة توظيف هذه النظرية بصفة عامة في كل المطلوبات النظرية، ليس في الفقه وحده ولكن أيضاً في التدرج العام ذي الرتب

(22) ابن البناء. **شرح الكليات المنطقية**، مرجع سابق، ص66.

(23) المرجع السابق، ص66.

(24) المرجع السابق، ص66-67.

الأربع، رتبة الحس، ورتبة التخيل، ورتبة العقل، ورتبة الذكر. إننا من رتبة العقل نصعد إلى رتبة الذكر لنستشرف "مشارق الأنوار" و"مسالك الأسماء الحسنى"؛ ولما كانت رتبة العقل في جوهرها رتبة "وجدان اللزوم في الأشياء"، وكان وجدان اللزوم لا يتمُّ إلا بهذه النظرية المنطقية الأرسطية التحليلية، فإننا نستطيع أن نقرر أن ابن البناء لا يعد المنطق الأرسطي غريباً عن توجه النفس إلى الاستشراف ولا حائلاً يمنع ويحول دون ذلك. إنه تجلٍّ لقوة من قوى النفس هي "القوة العقلية"، ولا علاقة له بالمضامين والمواد والمحتويات، **إنه مجرد وسيلة ندرك بها اللزوم والتلازم بين الأشياء والموجودات،** وبه يكون هذا الإدراك إدراكاً يقينيًا مقطوعاً به إن هو تم بوجه من الوجوه الاستدلالية التسعة المذكورة سابقاً[25].

نظرية "الحق الغالب على الظنّ"

إن كان "البرهان" يتعلق بالحق المقطوع به فإن متعلق الحق الغالب على الظن أو الحق الراجح سيكون هو "الجدل"؛ وهذان تعلقان معهودان عند الفلاسفة بدءاً من أرسطو، نُقِلا إلى الفكر الإسلامي العربي القديم. لكن ينبغي أن نشير إلى أن "الجدل" الوارد في بعض الكتابات الإسلامية العربية القديمة لم يستعمل لأداء وإفادة ما يؤديه ويفيده استعمال الفلاسفة له، إن لفظ "الجدل"، من هذه الناحية، **لفظ مشترك**[26].

كما اهتمّ ابن البناء بالبرهان اهتم أيضاً بالجدل فخصَّص له رسالة موجزة تختزله في جوامع وكليات.

---

(25) من الحقائق المقررة اليوم في علم المنطق أن العمدة فيه هي التقعيد والتأصيل للزوم وللتلازم بين الأقوال والأحكام. وبالاستناد إلى هذه العمدة يمكن أيضاً **التوسيع** من صور الوجوه الاستدلالية المشروعة منطقياً، كما هو حاصل اليوم فعلاً في المنطق المعاصر، بل ويمكن تجاوز المنطق الأرسطي وانتقاده ورده، وهذا ما حصل مع ابن تيمية، وهو معاصر لابن البناء، في **الرد على المنطقيين**. انظر كتابنا: **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية**.

(26) انظر: أطروحتنا: **المنهج في إنشاء المعرفة الكلامية وفي حفظها في الفكر الاسلامي - العربي القديم**، حيث أثبتنا التمايز الحاصل بين "جدل" الفلاسفة، و"جدل" الفقهاء والأصوليين كتمايز حاصل بين **جدل تغالبي** وجدل **تعاوني**.

تدور "رسالة الجدل"، التي خصصها ابن البناء لتقديم جوامع وكُلّيات تتعلق بالجدل، على مطالب يمكن حصرها في عشرة:

1- ميدان الجدل.

2- الحكم الشرعي من حيث إثباته وإبطاله.

3- التعليل الشرعي.

4- عمومية الأحكام الشرعية وطابعها الكلي.

5- الاجتهاد ووجوبه.

6- أدلّة الاجتهاد.

7- التكليف الشرعي.

8- سلامة الدليل.

9- الترجيحات.

10- أحكام الأحكام الشرعية المنتهى إليها اجتهاداً.

جاء حديث ابن البناء عن الجدل من خلال المطالب العشرة السابقة حديثاً موجزاً جداً إلى درجة قد يصحّ معها القول إن من لم يكن على علم سابق بجدل الفقهاء لن يستفيد من قراءة رسالة الجدل هذه. لقد أوغل ابن البناء في الجمع والاختزال، كما أنه لم يولِ عنايته للتنسيق بين المطالب التي صاغها صياغة كُلّية مختزَلة، ربما تعويلاً منه على قدرة قارئه في التفطن، من عند نفسه، إلى البنية العامة الناظمة لهذه المطالب العشرة.

إن النظر الجدلي نظر يتحقّق في ميدان "**المشهور**" و"**المقبول**"، ميدان "**الرجحان**" و"**الغلبة على الظن**"؛ وهو نظر له منطلقه وله منتهاه. فالمنطلق فيه هو "الحكم الشرعي الثابت" أي الحكم الشرعي الذي يثبت لفعل من أفعال المكلفين قيمة أو جهة شرعية من القيم الخمس المعلومة (الوجوب، الندب، الإباحة، الكراهة، التحريم) أو الحكم الشرعي الذي يعلق ثبوت القيمة أو الجهة الشرعية لفعل من أفعال المكلفين بوقوع سبب أو حصول شرط أو انتفاء مانع (الحكم الوضعي)؛ أما المنتهى فيه فهو الحكم الشرعي الجديد المجتهد في بنائه وترتيبه على الحكم الشرعي المنطلق منه. النظر الجدلي إذن **نظر اجتهادي في ميدان**

المشهور والمقبول لأن الانتقال من المنطلق إلى المنتهى اجتهاد ولأن المنطلق والمنتهى إليه في هذا الانتقال هما من الأمور المشهورة والمقبولة[27].

عملاً بأن "كل حكم معلل، وأنه مشروع لمصلحة، وأن له علامة تدل عليه"، هي المناط أو الضابط أو العلة أو السبب أو المظنة أو الأمارة أو المقتضي. . .، وعملاً بأن الأحكام الشرعية أحكام كلية، فإن الاجتهاد الواجب سيكون **سيراً من مقام الانطلاق إلى مقام الانتهاء**، سيراً يهتدى فيه بدليل من أدلة يحصرها ابن البناء في عشرين نوعاً هي: الكتاب، السنة، إجماع الأمة، إجماع العَشَرة، إجماع الخلفاء الأربعة، إجماع الخليفتين أبي بكر وعمر، إجماع أهل المدينة، إجماع أهل الكوفة، قول الصحابي، القياس، الاستدلال، الاستقراء، سدّ الذرائع، العوائد، البراءة الأصلية، المصلحة المرسلة، الاستصحاب، الاستحسان، الأخذ بالأخف والعصمة. ويكتفي ابن البناء في تطرقه إلى هذه الأنواع بإثبات "أسمائها" فقط دون محاولة الوقوف على بنياتها التي تختص بها.

إن السير الاهتدائي والاستدلالي الذي يتمثل فيه الاجتهاد يدور، من حيث إلزاميته، بين أن يكون **سعياً معتل الأركان** أو يكون **سعياً صحيح الأركان**، وإن كان سعياً صحيح الأركان فلا يخلو إما أن يكون **سعياً مفيداً للمطلوب** وموصلاً إليه أو يكون **سعياً غير مفيد للمطلوب** ولا موصلاً إليه. صور ثلاث إذن يتصور فيها الاجتهاد الفقهي، اجتهاد صحيح الأركان مفيد للمطلوب، واجتهاد صحيح الأركان لكنه غير مفيد للمطلوب، واجتهاد معتلُّ الأركان. ولقد تعرّض ابن البناء لهذه الصور الثلاث في معرض حديثه عن **وجوه الاعتراض** التي يمكن أن يواجه بها الاجتهاد الفقهي من حيث إلزاميته للغير وبالتالي مشروعيته. إن الاجتهاد الفقهي إن كان صحيح الأركان مفيداً للمطلوب فلا سؤال عليه ولا اعتراض يواجهه. أما إن كان مُعتلّ الأركان فيرد عليه "**سؤال المنع**" ويكتفي ابن البناء هنا أيضاً بإثبات المصطلح دون أن يحلل الآلية الاعتراضية التي يشير إليها، وإن كان يصرح أنه

(27) ينضبط هذا الاجتهاد الشرعي بقواعد وقوانين حررها النُظّار الأصوليون في إطار مبحث "علم أصول الفقه"، وقد سبق أن ميزنا فيها بين مجموعتين، مجموعة تشكل ما سميناه "**النظرية السيميائية الشرعية**" ومجموعة تشكل ما سميناه "**النظرية المنطقية الشرعية**". انظر حول هاتين النظريتين: حمّو النقّاري، **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني**. . .

على أنواع". أما إن كان الاجتهاد صحيح الأركان لكنه لا يفيد المطلوب فترد عليه أسئلة واعتراضات يحصرها ابن البناء في خمسة مع تقديم تعريف مقتضب لكل واحد منها، وهي:

1- سؤال "**القول بالموجب**" حيث تجتمع "صحة الأركان مع غياب الإفادة"، غياب إفادة المطلوب بالرغم من صحة التدليل.

2- سؤال "**النقض**" حيث نكون أمام حالة يتحقق فيها "وجود العلة وتخلف الحكم"؛ ففي هذه الحالة نكون، حسب فهم ابن البناء لهذه الآلية الاعتراضية، أمام تدليل صحيح ولكنه لا يفيد المطلوب وحده ولكن يفيد المطلوب وغيره.

3- سؤال "**الكسر**" حيث نكون أمام حالة يتحقق فيها "وجود الحكم وتخلف العلة"؛ ففي هذه الحالة نكون، حسب فهم ابن البناء أيضاً أمام تدليل صحيح ولكنه لا يفيد المطلوب كله ولكنه يفيد جزءاً من المطلوب وبعضاً منه.

4- سؤال "**الإلزام**" حيث يكون المطلوب الذي أفاده التدليل الصحيح "مفضياً إلى ممتنع".

5- سؤال "**المعارضة**" وذلك حيث نكون أمام "قيام دليل على نقيض دليل المستدل".

إن هذه **الاعتراضات الخمسة**[28] هي المعيار في **سلامة الدليل**، فالدليل يكون سليماً إن هو سلم من السؤالات السابقة. وسلامة الدليل، من جهة أخرى، لا تستبعد إمكان وجود التعارض بين سلامة وسلامة، إذ يمكن أن توجد حالة **يتعارض فيها دليلان سالمان معاً**، وفي هذه الحالة لا بد من **ترجيح أحد السالمين**. وترجيح أحد السالمين يقتضي أن تكون هناك قواعد وقوانين للترجيح

(28) لا تشكل هذه الاعتراضات الخمسة التي ذكرها ابن البناء سوى مجموعة جزئية من مجموعة وجوه الاعتراض التي نجدها عند أهل الجدل والمناظرة من أصوليي الاسلام، كما أن تعريف ابن البناء لها تعريف مضطرب ومختلّ. انظر تحليلاً لمختلف وجوه الاعتراض والمعارضة الواردة عند قدامى الأصوليين في أطروحتنا **المنهج في إنشاء المعارف وفي حفظها**...

نبَّه إليها ابن البناء من خلال تصريحه بقاعدتين فقط، **الأولى تقضي بتقديم الأوجب** والواجب على الأولى بالمنع والممنوع، وهذين الأخيرين على الجائز، والثانية تقضي بتقديم القول على الفعل إذ "القول راجح لاستقلاله بدلالته".

تلك كانت بصفة عامة البنية الناظمة لحديث ابن البناء عن الجدل، وهي بنية تدفعنا إلى إبداء الملاحظات التالية:

1- إن "الجدل" كما تصوّره ابن البناء ليس هو "الجدل" كما هو ثابت عند الفلاسفة[29]. إن "الجدل" في فهم ابن البناء له هو مختلف **الوجوه النظرية المستخدمة في "الفقه"**. بل إن ابن البناء سكت عن مشكل العلاقة بين "جدل الفقهاء" من جهة و"جدل الفلاسفة وخطابتهم" من جهة أخرى، وذلك بالرغم من أنه أشار في رسالته الموجزة المخصّصة لجوامع البلاغة وكلياتها بصفة عامة وبنينة مصطلحاتها الأساس بصفة خاصة إلى ربط "الجدل" و"الخطابة" بالمشهور والمقبول وغلبة الظنّ والإقناع.

2- إن "رسالة الجدل" لابن البناء هي رسالة في **علم أصول الفقه**، فالمطالب العشرة التي دارت عليها "رسالة الجدل" تشكل مجموعة جزئيّة من مجموعة مطالب أصول الفقه الإسلامي-العربي، وبالتالي فإن تقدير قيمة هذه الرسالة، بالقياس إلى المتون الأصولية السابقة لها، لن يُعلي من شأن هذه الرسالة.

3- إن الجدل شأنه شأن المناظرة أداة علمية ونظرية يُهتدى بها، ويُضبط بها كل من الكلام والنظر. وابن البناء بحكمه هذا يُعلي من قدر الجدل والمناظرة عكس ما فعله الفلاسفة. يقول ابن البناء عن "الجدل": "الجدل قانون نظري يُتَبَيَّن به سبيل الهدى عن سبل الضلال"[30]؛ وعن المناظرة يقول "كما تنظر بينك وبين نفسك تنظر بينك وبين خصمك، بشرط الموافقة على الأصول التي تنظر بها، وإلا لم ينضبط الكلام والنظر وانفتح باب الشغب والعناد"[31].

4- إن إعلاء ابن البناء من قدر المناظرة والجدل لا ينبغي أن يُخفي ترتيبه لهما

---

(29) انظر: هامش (26).

(30) ابن البناء، **رسالة الجدل**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1995، ص73.

(31) المرجع السابق، ص77.

تحت رتبة "**الحق البرهاني**" رتبة تشغيل "**القوة العقلية**" كما رأينا سابقاً. ولما كانت الرتبة التي تقع تحت رتبة القوة العقلية هي رتبة "**الفكر التخيّلي**"، فيلزم أن تعلق المناظرة والجدل بهذه **الرتبة التخيلية** التي يربطها ابن البناء، كما فعل ابن رشد، بـ "**فهم المدلولات من الألفاظ**"[32].

نظرية "الحق المطلق"

تحصل لنا مما سبق أن ابن البناء يرتّب "الحق البرهاني" فوق رتبة "الحق الجدلي والتناظري". كما تبين لنا أن رتبة "الحق البرهاني" تتعلق بوجدان اللزوم بين الأشياء وأن رتبة الحق الجدلي والتناظري تتعلق بالفهم من مدلولات الألفاظ أي بالمعاني. ومن لوازم هاتين الرتبتين أن توجد "الأشياء" التي يمكن للعقل أن يجد اللزوم بينها وأن توجد "المدلولات" التي يمكن الجدل فيها والتناظر حولها؛ ومعلوم أن مُوْجِد هذه الأشياء وهذه الدلالات هو "اللّه" سبحانه وتعالى صاحب الخلق (العالم بموجوداته) والأمر (الوحي بمدلولاته)؛ ومعلوم أيضاً أن اللّه سبحانه وتعالى هو "الحق" بل "الحق المطلق". من هنا يمكن أن يواجهنا التساؤل التالي "كيف نعرف الحقّ المطلق"؟

يرى ابن البناء أن لمعرفة "الحق المطلق" "**طريقة**" حاول بيان معالمها في كتابه "مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة"؛ وهي طريقة لها مبتدأ ولها منتهى. مبتدؤها هو "**الفطرة قبل الاعتبار والتأمل**" ومنتهاها هو "**الفطرة على بصيرة**". ولا يتمّ الانتقال من الفطرة الأولى إلى الفطرة الثانية، أي من معرفة اللّه الفطرية بالمعنى الأول للفطرة إلى معرفة اللّه الفطرية بالمعنى الثاني للفطرة، بكيفية واضحة وثابتة إلا بلطفٍ ورحمةٍ من اللّه بعباده المؤمنين تَمَثَّلا في وحيه. إن هذه الطريقة طريقة ضيّقة مظلمة، يتحيّر فيها العقل ويضطلم الإدراك، فكان لا بد من نور يُهتدى به فيها وليس هذا النور شيئاً آخر غير الوحي[33]. ولما كنا نعلم أن "أدنى زوال يقع عن المحجّة يؤدّي إلى مواضع في غاية البعد عن المقصود

---

(32) وقد كان هذا الربط هو ما تمسك به من ادعى الطابع اللفظي للصناعة الأصولية، نافياً عنها صفة التنظير العقلي للاستدلال. انظر حول هذا الادعاء المنتقص من قدر علم أصول الفقه، ص31–44.

(33) ابن البناء، **مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة**، مرجع سابق، ص83.

وكذلك الاختلاف قد يكون أول الأمر يسيراً ويصير سبباً للاختلاف العظيم آخر الأمر" اقتضى التحصن من الزوال عن المحجة والزيغ عنها أن تكون هناك **حدود ومعالم ومراسم ينضبط الاهتداء بالوحي بها**.

ولقد حدَّد ابن البناء هذه المراسم في سبعة ما يهمنا منها، في هذا المقام، ثلاثة: **المرسم الثاني** المتعلق بمفهومي "الحق" و"الباطل" و **المرسم الرابع** المتعلق بتوسيع المفهوم من "الباطل" وإسناده للإنسان، و**المرسم السابع** المتعلق بكون "الحق المطلق"، من خلال تجدّد مفهومه عندنا، معياراً **نعير** به معلوماتنا ومدركاتنا الحقة والباطلة.

من الأحكام التي يبنيها ابن البناء بالاستناد إلى التقابل الحاصل بين "الحق" و"الباطل" أن **الحق لازم الوجود**؛ ويدلل لذلك بالشكل التالي: "الحق يلزم عن الباطل كما يلزم عن الحق، إذ كل **باطل باطل حقاً**، وكل حق هو **حق حقاً**، فالحق لازم الوجود على الاعتبارين معاً بالضرورة، فهما [الحق والباطل] دليلان عليه"[34]. حقُّنا وباطلنا إذن دليلان على اللّه سبحانه وتعالى باعتباره "الحق المطلق". وبلزوم وجوده "لا يتأتى توهُّم عدمه" بل إن "النفس تعرفه ولا تجهله"[35]، "يشاهده الروح إيماناً يكاد يخفى على الفهم من شدة ظهوره"[36]. إن "الحق هو الأول ووجوده هو الأول" وهو "يوجد مع كل موجود بالقيومية" وبالتالي فـ "لا زمان ولا مكان له"[37]؛ بل لا يمكن أن تكون ذات الحق مطلوبة لنا إذ الحق هو الأول فـ "لو كان مطلوباً فبماذا نطلبه! فما بعد الحقّ إلا الضلال"[38].

إذا كان ما سبق أحكاماً تحق في حق المطلق فما هي الأحكام التي ستحقُّ في حقِّنا نحن؟ إننا باعتبارنا لسنا حقاً فبالضرورة سنكون باطلاً، وككل باطل لا بد أن نتعلق بالحق. يقول ابن البناء: "إنّا لسنا بحق، فنحن باطل بلا شك، فإذا كنا باطلاً فلا يمكننا الانسلاخ عن الباطل لأنه حقيقتنا، ويمكننا التعلق بالحق لأنّا به، فللباطل

(34) المرجع السابق، ص86.
(35) المرجع السابق، ص85.
(36) المرجع السابق، ص86.
(37) المرجع السابق، ص85-86.
(38) المرجع السابق، ص86.

تعلُّق بالحق، **فالخلق كلهم متعلقون بالحق**"[39]. وتعلق الخلق بالحق توجه أنفسهم إليه، تعلقهم بفعله وهو العالم والوجود، وتعلّقهم بخطابه وهو وحيه.

تتوجّه النفس إلى "الربّ" عن طريق ما ينصبه **الوهم من علامة تشير إلى** اسم الله لا إلى ذاته. إن للإنسان، حسب ابن البناء، أربع قوى، قوة الخيال، قوة الوهم، قوة العقل وقوة الذِّكْر، تستخدمها النفس في توجهها إلى مطلوباتها. فالنفس حينما تتوجه نحو المحسوسات وتدركها ترتسم فيها من هذه المحسوسات **صور** خيالية؛ لكل محسوس مدرك إذن صورته الخيالية التي تكون بعد ذلك موضوعاً "تتصرف فيه بالقوة المفكرة تركيباً وتفصيلاً، **وتخلص ماهية الشيء المحسوس** من مشخصاته، وتدرك **الأمر الكلي الذي وقع به تشابه الجزئيات**"[40]. أما حينما تتوجه النفس نحو ما ليس بمحسوس لها، سواء أكان من شأنه أن يُحس أو ليس من شأنه أن يُحَس، فلا ترتسم في النفس صورته الخيالية، ولكن عوض ذلك، لا بد للنفس من **وضع علامة في النفس** تنزل عندها منزلة "الصورة الخيالية"، ويسمى هذا الوضع "**توهماً**"؛ وعليه "فإن **الوهم إنما هو اتباع الخيال** الذي عن المحسوسات"[41]. ولما كان "الحق" سبحانه وتعالى من الأمور التي شأنها ألاّ تُحَسَّ كانت النفس في توجهها إليه تستند إلى التوهم "فينصب الوهم في الذهن شيئاً لا ينفك الوهم عنه يجعله كالعلامة". ولهذه العلامة اعتباران، فهي من جهة تشير **إلى الاسم من حيث هو**، فهي "ليست... هي ماهية الرب ولا نفسه، إذ لا ماهية للرب، وله حقيقة جَلّت عن إحاطتنا بها يشير إليها العقل والوهم"، وهي من جهة أخرى **ينبغي أن تُطَّرح ولا تعتبر** لما يكمن فيها من إمكان التضليل. يقول ابن البناء: "وما يضعه الوهم من العلامة... قد يقع السهو في الاعتبار عن مدلولها على حقيقته. فينحرف الوهم بالعلامة إلى غيره، أو يبدلها بغيرها، أو يعمم ما ليس بعام، أو يخصص ما ليس بخاص، ويطلق ويقيّد، فتلزم لأجل ذلك لوازم بحسب ذلك الوهم المائل فيضلل"[42]. والعلامة في إشارتها لاسم الرب "ليست مأخوذة من شيء أصلاً، وإنما **حدثت في النفس من ذِكر الرب**، فهي مشيرة إلى

(39) المرجع السابق، ص87.
(40) المرجع السابق، ص81.
(41) المرجع السابق، ص81.
(42) المرجع السابق، ص83.

اسمه... وعلامة **ضابطة للوهم، فاسم الرب فوق هذه العلامة،** في جهة منها تشير إليه، ومنها يتوجه الاعتبار نحو الخلق، وإليه يتوجه الاعتبار من الخلق"[43]. وذكر الرب الذي تحدث به العلامة المشيرة إلى اسمه تعالى يكون "**بقوة الروح**"[44]. النفس البشرية في توجهها إلى "الحق" سبحانه وتعالى لا تستخدم الخيال ولا قوة الوهم ولا قوة العقل وإنما تستخدم قوة الذكر.

وتتعلق النفس **بفعل "الحق"**، وهو العالم والوجود كما رأينا، من خلال **توسط الأسماء الحسنى**. يقول ابن البناء: "**العالم** كله من جهة وجوده العيني **دالٌ على الأسماء الحسنى**، وهو **كائن عنها**، فدلالته عليها ضرورية كدلالة الدخان على النار، ولزومه عنها ممكن كلزوم الدخان عن النار، **فأسماء الحق عِلّةُ الوجود في الأعيان، والوجود في الأعيان علّةُ التصديق بها**"[45].

ولا يعني تعدّد الأسماء الحسنى تعدداً في الذات الالٰهية، إنه يعني فقط تعدد كيفية تعلُّق إدراكنا لذاته سبحانه وتعالى به، وهكذا "يرجع حاصل اختلاف [الأسماء الحسنى] إلى اختلاف مداركنا، فتكثرت الأسماء لتعدّد التعلّقات بالإضافة إلى إدراكنا، أما من حيث ذاته الله فلا نحيط به علماً، إذ لا يعلم الله إلا الله"[46].

وتتعلّق النفس **بخطاب "الحق"**، وهو الوحي كما رأينا، من خلال **الطابع الفرقاني الترجيحي** للخطاب الإلهي؛ يقول ابن البناء: "وتختلف الإدراكات والفهوم كما تختلف الألوان والروائح والطعوم، و[ليس] الناس كلهم في أفكارهم أمة واحدة، فمَسّت الحاجة إلى **فرقان بين الصواب والخطأ**، فبعث الله النبيئين شهداء العدل، وأنزل معهم الكتاب يهدي إلى الحق، وإلى طريق مستقيم، ليقوم الناس بالقسط في جميع أمورهم"؛ ويضيف "متى كان الضمير يسلك في الاعتبار طريقين أو طرقاً والعقل متردّد فيهما، واللوازم خفية اللزوم، **فالراجح بالوحي هو الراجح حقاً... والمرجوح وهم**"[47].

---

(43) المرجع السابق، ص82.
(44) المرجع السابق، ص82.
(45) المرجع السابق، ص93.
(46) ابن البناء، **شرح الكليات المنطقية**، مرجع سابق، ص33.
(47) ابن البناء، **مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة**، مرجع سابق، ص89.

في توجُه النفس إلى "الحق" سبحانه وتعالى، وفي تعلقها بكل من فعله وخطابه، **يتجدد عندها مفهوم "الحق"** ليصبح **معياراً تحاكم به لأولويته، وتتبعه لأسبقيته**.

فعن **تجدد مفهوم "الحق"** عندنا يقول ابن البناء: "[إن من] الحال التي نحن عليها يتجدد عندنا على الفهم مفهوم الحق بانتقال العوارض المشخصة، والحق في ذاته غير حادث ولا متجدّد، وذلك التجدد الذي في الفهم إنما هو لأجل أثر **الكلمات بالإيجاد والإعدام**، وذلك **قذف بالحقّ على الباطل**، فهذا من الحال التي نحن عليها، أما من الحال الأخرى فهو علاّم الغيوب"(48).

وعن **معيارية مفهوم "الحق"** يكفي لإظهارها إبراز ما نص عليه ابن البناء، فهو يقول "به [الحق] يطلب حق الأشياء"(49)، "[إلى الحق] تختصم العقول [لأنه] على كل شيء شهيد"(50)، إن الحقَّ "معنىَ مُحِقٌ حقّنا الذي بحوزتنا"(51)، "حق الأشياء هو حق بالحق المبين، فنحن على الحالة التي نحن عليها الآن ندرك حقًا وباطلاً في الأشياء، ومُحِقُّها هو اللّه تعالى"(52). ويقول أخيراً "إذا اعتبرنا المعلومات كلها وجدنا الحق هو الذي أعطاها كونها كذلك من حق وباطل وموجود ومعدوم"(53).

وعن **أسبقية مفهوم "الحق"** يقول ابن البناء "الحق **فوق** طور العقل"(54). بل وتثبت هذه الأسبقية سواء انطلقنا من "الباطل" الذي يكون عندنا أو من "الحق" الذي يكون عندنا، فإن "كان الباطل فلا بد من حقيقة كونه باطلاً، فالحق معه هو الذي حقق كونه باطلاً"(55)، وإن كان الحق فهو "الحق الذي أحقَّه اللّه [و] هو

(48) المرجع السابق، ص94.
(49) المرجع السابق، ص86.
(50) المرجع السابق، ص85.
(51) المرجع السابق، ص86.
(52) المرجع السابق، ص93.
(53) المرجع السابق، ص93.
(54) المرجع السابق، ص86.
(55) المرجع السابق، ص85.

الذي يناظر الباطل في الاعتبار، وهو الذي يقذف اللّه به على الباطل فيدمغه"[56].

وعن **التبعية المتعينة لمفهوم "الحق"** يقرر ابن البناء أنه ينبغي أن نطلب الحق "من حيث هو **شهيد على مشهود**، فإذا وجدناه قائماً به **حَقَّ المشهودُ** وسكنت النفسُ واستراح الضميرُ"[57]، فإلى "الحق **يسجد العقل ويسلِّم**"[58].

"**الحق**" إذن نوعان أحدهما أصل والآخر فرع. والحق الأصلي هو اللّه تعالى وهو "**الحقُّ المطلق**"، والحقّ الفرعي هو الحقُّ الذي يكون لنا في بعض من مدركاتنا الذي **يشهد له الحق المطلق** والتالي تقيد به، إنه "**الحق بتقييد**". وهذا الحق المقيد صنفان، **صنف برهاني، وصنف جدلي تناظري**، وكلاهما واقعان تحت الحق المطلق ومفضيان إليه؛ **المنطق بهمومه البرهانية والجدلية والتناظرية مفضٍ إلى الحق المطلق توجُّهاً إليه وتعلُّقاً بفعله وبخطابه**، توجُّهاً وتعلُّقاً لا ينفع فيهما إلا "الذكر الخالص بقوة الروح". هكذا تم الوصل إذن، عند ابن البناء المراكشي، بين اعتبارات المنطق واعتبارات الذِكر؛ بل تم تقرير حقيقة **افتقارنا الدائم إلى الحق سبحانه وتعالى بدليل إرادتنا الدائمة لأن نكون في أحكامنا وتقريراتنا مُحِقّين لا مُبْطِلين**، وهو افتقار دائم بدوام وقوع البطلان لنا، فلا مطمع للإنسان أن يكون محقاً في جميع أحواله وأقواله، كما أنه بتميز "الحق" سبحانه وتعالى عنه لا بد وأن يكون "باطلاً":

"إنّا لسنا بحق، فنحن باطل بلا شك،

فإذا كنا باطلاً فلا يمكننا الانسلاخ عن الباطل لأنه حقيقتنا،

ويمكننا التعلق بالحق لأنّا به،

فللباطل تعلُّق بالحقّ،

فالخلق كلهم متعلِّقون بالحقّ"[59].

---

(56) المرجع السابق، ص86.
(57) المرجع السابق، ص85.
(58) المرجع السابق، ص68.
(59) المرجع السابق، ص87.

التديُّن بين الانتطاق المنطقي والاتّصاف الصوفي: حالة ابن عربي

تمثل هذه المساهمة محاولة أولية للوقوف على فكر ابن عربي الصُوفي بالانطلاق من إيلاء الأسبقية لاستشكال مسائل المنهج في الفكر الإسلامي العربي القديم عامة والفكر الصُوفي خاصة، وهي بذلك تكمل مساهمات لنا سابقة طغى فيها تدبر التراث الإسلامي-العربي بمنظار يُقدّم ويرجّح النظر إلى وجوه وكيفيات بناء المعرفة على النظر إلى مواد ومحتويات ومضامين تلك المعرفة.

سننظر إلى فكر ابن عربي الصوفي كنموذج يشهد لتدين متميز تجسّدت به تبعية تدينية إسلامية عربية مخصوصة بخصوصية المنهجية التي اتبعت والطريقة التي طرقتْ والمسلك الذي سلك في توقيع هذه التبعية وتحقيقها. ويقتضي بيان هذا المسلك أو هذه الطريقة أو هذه المنهجية التصوفية الأكبرية، باعتبارها أحد وجوه توقيع التبعية التدينية الإسلامية، البحث في إمكانية تمييزها عن منهجيات أخرى تُدُيِّنَ بها في المجتمع الإسلامي-العربي القديم. لنبدأ إذن بالوقوف على منهجيات التدَين هذه، المنهجيات "العالمة" في التدين لا منهجيات "العوامّ" فيه.

إذا ما تركنا المنهجيات "الفلسفية" في التدين التي تأسست، في تثمينها للحكمة الإنسانية وتقديمها، على افتراض التوافق بين "الحكمة" و"الشريعة"، فيمكننا بصفة عامة أن نبرز منهجين معهودين عرفهما الفكر الإسلامي-العربي في تحقيق التبعية التدينية، منهج أسميه **منهج الانتطاق المنطقي**، ومنهج أسميه **منهج الاتصاف الصّوفي**. وقد قصدت من اختيار هاتين التسميتين التنبيه، أو على الأقل التلميح، لضرورة الربط من جهة بين "**النطق**" و"**المنطق**"[(1)]، ومن جهة أخرى

---

(1) انظر: حمّو النقّاري، **المشترك المنسي**، خصوصاً الفصل المعنون بـ "النطق"، دفاتر المدرسة العليا للأساتذة، 11، مارس 2000، تطوان ـ المغرب، ص19-31.

بين **"الصفة"** و**"التصوف"**، وهو ربط عادة ما يُغفل عنه.

إن المنهج الأول منهج **"ننتطق" فيه بالمنطق**، سواء أكان منطقاً صناعيًا أم منطقاً طبيعيًا؛ ونقصد بالمنطق الصناعي المنطق الأرسطي والمنطق الرواقي اللذين نُقلا عن الفلسفة اليونانية إلى الفكر الإسلامي العربي القديم، ونقصد بالمنطق الطبيعي النظر المنطقي الإسلامي العربي الذي ناهض المنطق الصناعي اليوناني راداً له وناقضاً له كما فعل تقيّ الدين أحمد بن تيميّة في "ردّه على المنطقيين" وفي "نقضه للمنطق"؛ إن هذا "الردّ" وهذا "النقض" إنما هما استبدال منطق بمنطق، خروج من منطق عُدَّ غير ملائم ولا مناسب، وهو "المنطق اليوناني"، إلى منطق عُدَّ ملائماً ومناسباً وهو "المنطق الطبيعي" الذي لا يُقلل من قدر الأساليب الطبيعية والمتداولة في التبليغ وفي الاحتجاج والاستدلال.

إن انتطاقنا بالمنطقيات الطبيعية مثله مثل انتطاقنا بالمنطقيات الصناعية من جهة "الانتطاق" و"التقيد" و"الاعتقال" أو "التعقل". إن منهج الانتطاق المنطقي منهج نتقيد فيه بما سمي "أدلّة عقول" أو "أوائل عقلية" أو ما نسميه اليوم بـ "القوانين المنطقية" التي نعالج بها، أو التي نحتكم إليها في معالجتنا للمعطيات التي تعطى لنا أكانت معطيات دينية أم غيرها. وتمثّل مختلف العلوم والمعارف الإسلامية العربية النظرية **ميداناً دِينَ فيه**، و**خُضِعَ** وا**نقيد** لما عُدَّ حقائقَ منطقية يُلْتزم بها في الاستدلال والاستهداء في استثمار المعطيات التي أعطاها الوحي، خصوصاً الوحي المتعبَّد بتلاوته الذي تجمعه دفّتا المصحف الشريف، وفي التعاطي لهذه المعطيات هداية للذات وتدليلاً لها (نظر الباحث المتفرد) أو تهادياً مع الغير وتداولاً معه (تناظر باحثين أو أكثر) سواء أكانت هذه المعطيات معطيات علمية إخبارية أم كانت معطيات عملية تكليفية. إن المعارف الإسلامية العربية النظرية أو العقلية تجتمع في كونها حاصل الانتطاق والتقيد بمنطقيات النظر والمناظرة في الأدلّة الدينية والآراء المِلّية بحثاً عن الصواب وتباحثاً للتصاوب.

أما المنهج الثاني فمنهج **"نتصف"** بسلوكه وطَرْقِه **بصفات** من شأنها أن تطال أفعالنا وأخلاقنا وأحوالنا، صفات يُطلب الاتصاف بها شرعاً وديناً. وبإنجاز هذا الاتصاف المطلوب يقع التدين والتبعية التدينية. ومعلوم أن للاتصاف وجهين: وجهاً **تخلُّصيًا** يقتضي التخلّص من اللامطلوب من الصفات ووجهاً **تقمُّصيًا** يقتضي

نقص المطلوب من الأوصاف. بذلك اكتسى نهج الاتصاف مسلكاً، لتوقيع التبعية التدينية، صوراً سُمّيت اصطلاحاً صور التخلية والتحلية، التنقية والتزكية، المحو والملء، الفناء والبقاء... كما توخى منهج الاتصاف مسلكاً الانتهاء إلى الظفر بـ "الصفاء في الخلق" أو "الصفاء في القرب" من المعبود أو "الاسترسال مع الله تعالى على ما يريد" أو "الكون مع الله بلا علاقة" مع غيره وسواه. وحصول المراد من نهج الاتصاف متوقف على حصول شروطه وأسبابه ووسائله؛ فقد تكون **الوسيلة** التي يتوسّل بها للظفر بالمراد، أو على الأقل للاقتراب منه دون نيله، مجاهدة ومكابدة وعناء، أو ذكراً ووجداً وعملاً... أو غير ذلك من الأفعال والانفعالات. ويمثل التصوُّف الإسلامي، خُصوصاً السُنّي منه، الميدان الذي دِيْنَ فيه وخُضِع وانقيد لما عُدَّ ضوابط وقواعد يلتزم بها في التخلق والتحقق المشروعين والشرعيين.

نستخلص مما سبق أن منهج الانتطاق المنطقي هو المنهج الذي أُعمل في بناء المعارف العقلية في الفكر الإسلامي العربي القديم، وأن منهج الاتصاف الصوفي هو المنهج الذي سُلك في إرادة الاقتراب من الله عز وجل، محبة فيه، وشوقاً إليه، عبادةً وعُبوديةً وعبودةً له. إن المنهج الأول منهج معرفيّ علميّ بالتغليب؛ أما المنهج الثاني فهو منهج سلوكي عملي بالتغليب أيضاً. والمنهجان معاً باعتبارهما منهجين، يمكن أن يُرَدّا ويُرجعا إلى كيفيتين أو وجهين في **"السعي"**، بحيث يسوغ أن نعتبر الانتطاق المنطقي **"سعياً بالأفكار"** والاتصاف الصوفي **"سعيا بالمقامات والأحوال"**. وبتأصيل مفهومي "الانتطاق" و"الاتصاف" على مفهوم "السعي"[(2)] ستترتب مسائل منهجية ومنطقية تكمن في الجواب عنها عناصر تُقرِّب من فهم طبيعة السعي الانتطاقي وطبيعة السعي الاتصافي، السعي الانتطاقي المسمّى **"اجتهاداً نظريًا"** والسعي الاتصافي المسمّى **"مجاهدة سلوكية"**. ويمكن جمع هذه المسائل المنهجية والمنطقية في خمس:

1 - **مسألة ضوابط السعي الخارجية**، اجتهاداً كان أم مجاهدة. إن السعي لا يمكن أن يكون إلا في مَسْعَى، ولا مَسْعَى إلا بوجود حدود خارجية له يُتَحَصَّنُ بها.

(2) انظر حمّو النقّاري، **في فلسفة المنطق**: - من مفهوم "النظر" إلى مفهوم "السعي". ضمن **أبحاث في فلسفة المنطق**، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2011، ص29-64.

من الزَّيْغ والضلال والتِّيْه والمُرُوق... لا بد إذن من طلب حصر هذه الضوابط والمراسم الخارجية باعتبارها مُوَجِّهات للاجتهاد والمجاهدة.

2 ـ **مسألة منطلقات السعي ومبادئه ومقدماته**، اجتهاداً كان أم مجاهدة، فلا بد للسعي من منطلق يبتدىء به يكون مُقَدَّماً على السعي. لا بد إذن من طلب تعيين مبادىء الاجتهاد النظري ومبادىء المجاهدة السلوكية.

3 ـ **مسألة نقلات السعي ومجيزاته**، اجتهاداً كان أم مجاهدة. فما من سعي إلا وله **محطات** يجوزها ابتغاء الانتهاء إلى المطلوب والمراد من سعيه، إلا وله **مقامات** متتالية ينتقل عبرها، أو يعبرها، طلباً لما يؤمه من سعيه. لا بد إذن من إبراز مختلف هذه المحطات والمقامات وبيان تراتبها وتتاليها من جهة تأديتها وإفضائها إلى المرغوب فيه من السعي مع بيان حُجِّيتها ومشروعيتها أيضاً.

4 ـ **مسألة طبيعة نفاذ السعي**، اجتهاداً كان أم مجاهدة. إن السعي حتى وإن كان صحيحاً في نقلاته قويماً في مقاماته لا يكون دائماً من طبيعة واحدة، إذ هناك سعي نافذ نفاذ ضرورة وقطع، وسعي نافذ نفاذ رجحان وغلبة على الظنّ، وسعي نافذ نفاذ تمكُّن من المطلوب (التمكين)، وسعي نافذ نفاذ اقتراب بهذه الدرجة أو تلك من درجات الاقتراب... لا بد إذن من بيان قيمة السعي من حيث طبيعة نفاذه، سعي اجتهاد كان أم سعي مجاهدة، ولا يمكن هذا التقويم إلا بالتوفر على سُلَّمٍ تقويمي لمختلف أنواع السعي من حيث طبيعة النفاذ فيها.

5 ـ **مسألة طبيعة سلامة السعي** عما يعارضه ويعترضه، اجتهاداً كان أم مجاهدة. إن الجهد المبذول في سعي الاجتهاد وفي سعي المجاهدة لا تصور له إلا بتصور وجود عوائق وموانع وحوائل وعوارض تعرض له وتعارضه وتعترضه لتعوقه وتمنعه وتحول بينه وبين ما يسعى إليه. وهذه العوائق والموانع والحوائل والعوارض هي التي يبذل الجهد فيها، اجتهاداً ومجاهدة، لتخطيها وإسقاطها ورفعها وتجاوزها. لا بد إذن من بيان قيمة السعي من حيث الجهد الذي بذل في الانفصال عما اعترض سبيله وعارضه.

لهذا المسائل الخمس، في نظرنا، قيمة كبرى في البحث المستشكل لقضايا

المنهج في كل إنتاج معرفي وكل طريق سلوكي. ومن ثمة لا بد وأن نستحضرها في ذهننا حينما نتوخى الوقوف على فكر ابن عربي الصُّوفي، موضوع هذه المساهمة، بالانطلاق من إيلاء الأسبقية لاعتبارات المنهج على حساب اعتبارات المضمون والمحتوى.

ينتسب محيي الدين بن عربي، باعتباره عالِماً وعاملاً، إلى السعي الاجتهادي النظري وإلى السعي المجاهدي السُّلوكي؛ ففيه اجتمع الانتطاق المنطقي بالاتصاف الصّوفي.. إن كان غنيًّا عن البيان إثبات انتساب الشيخ الأكبر إلى سعي المجاهدة السلوكية، وبالتالي إلى سعي الاتصاف الصوفي، فإن انتسابه إلى سعي الاجتهاد النظري، وبالتالي إلى سعي الانتطاق المنطقي، يَثْبُتُ بتفكيره وإنتاجه النظري ومناظراته ومراسلاته... فلا نظر ولا مناظرة ولا تفكير ولا ترسل إلا بالانتطاق. ولا يهم أكان الانتطاق بهذا المنطق أم ذاك، خصوصاً إن جَوَّزنا إمكان وجود أكثر من منطق، وهو ما نجوّزه كما يجوِّزه أهل المنطق اليوم. بل إنّ الشيخ الأكبر، كما يصرح بنفسه، "مُنَطَّقٌ" و"مُقَوَّلٌ" أَوَلَمْ يُقَوَّل "فُصُوص الحِكَم" ويُنَطَّق بها! لقد نص الشيخ الأكبر في مقدمة "فصوص الحكم" أنه تسلّم هذا الكتاب من يد رسول اللّه صلعم الذي أمره بنشره وتبليغه في مُبَشِّرة أُرِيَها؛ فالرسول صلعم هو الذي أنطقه بهذه الفصوص. إن ابن عربي إذن كما يشهد على نفسه موضع تنطيق وتقييد؛ يقول في "فصوص الحكم":

"ومن الله أرجو أن أكون ممن أُيِّدَ فتأيد. و**قُيِّد** بالشرع المُحمديّ المطهّر **فتقيَّد وقيَّد**"؛ والتقييد كما نعلم لغة يحيل إلى الانتطاق من جهة وإلى الكتابة من جهة أخرى. لنتساءل إذن عن معالم الانتطاق ومعالم الاتصاف في فكر ابن عربي مستثمرين مفهوم "**السعي**" الذي أرجعنا إليه كُلًّا من الاجتهاد الانتطاقي والمجاهدة الاتصافية.

إن مفهوم "السعي" ليس مفهوماً غريباً عن المفاهيم التي دار حولها فكر ابن عربي الصوفي، بل إنه يمكن أن يعد من مفاهيمه النظرية المركزية. يتجلّى ذلك من العناية التي أولاها إلى مفهوم "**السفر**" باعتباره **توجهاً وعبوراً من... إلى...** ومن استثماره لهذا المفهوم لأداء معانيه الصوفية والفلسفية التي **لاحت له**.

يربط ابن عربي "السفر" بالقلب وبالفكر، أي بالاتصاف والانتطاق. يقول

الشيخ الأكبر في "كتاب اصطلاح الصوفية" مُعَرِّفاً السَّفَر: - "السَّفَر عبارة عن القلب إذا أخذ في **التوجُّه إلى الحقّ تعالى بالذِّكْر**... [الاتصاف]. والمسافر هو الذي **سافر بفكره في المعقولات وهو الاعتبار**، فعبر من العَدْوَة الدنيا إلى العدوة القصوى". والسفر دائم بدوام الحركة وما كان الوجود إلا بالحركة فهو مبدؤها، وبدوام الحركة يدوم السفر. إن الوجود، يقول ابن عربي، لا يمكن "أن يكون فيه سكون، لأنه لو سكن لعاد إلى أصله وهو العدم، فلا يزال السفر أبداً في العالم العُلْويّ والسُّفْلِيّ. والحقائق الإلٰهية كذلك لا تزال في سفر غادية رائحة"؛ بل ويدخلُ في باب السفر الدائم "سياحة الكواكب في الأفلاك" و"حركات الأركان الأربعة"، و"التغيرات والاستحالات" و"سفر الأفكار" و"سفر الأنفاس"، و"سفر الأبصار"... (**كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار**، ص3-4). وللسفر الإنساني مواطن ستة متتالية[3] ثانيها هو الذي يقع فيه السفر الإنساني الدنيوي، وهو موطن و"محل التكليف والابتلاء والأعمال" أي موطن "الدنيا التي نحن فيها" (**رسالة الأنوار**، ص2-3). والسفر الإنساني سفر دائم لا توقف له؛ يقول ابن عربي في **كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار**: - فنحن "على الحقيقة لا نزال في سفر أبداً من وقت نشأتنا ونشأة أصولنا إلى ما لا نهاية له، وإذا لاح لك منزل تقول فيه هذا هو الغاية انفتح عليك منه طرائق أخر تزودت منه وانصرفت. **فما من منزل تشرف عليه إلا ويمكن أن تقول هو غايتي، ثم إنك إذا وصلت إليه لم تلبث أن تخرج عنه راحلاً**". (**كتاب الإسفار**...، ص4). السعي الانساني الدُّنيوي إذن، اجتهاداً ومجاهدة، انطاقاً واتصافاً، سعي مفتوح في مطالبه ومقاصده، وغاياته، لا نهاية له يقف عندها.

والسفر القلبي والسفر الفكري مَثَلُهما مَثَلُ السفر الجسدي والبدني في البناء

---

(3) هذه المواطن الستة هي:
1- موطن "ألست بربكم"، وقد انفصلنا عنه.
2- موطن "الدنيا التي نحن الآن فيها".
3- موطن البرزخ الذي نصير إليه بعد الموت الأصغر والأكبر.
4- موطن الحشر.
5- موطن الجنة والنار.
6- موطن الكثيب خارج الجنة.

على "المشقة وشظف العيش والمحن والبلايات وركوب الأخطار والأهوال العظام"؛ وعليه لا بد من **معين على السفر** يحملنا ويعيننا وينجينا؛ وهذا المعين سيكون بمثابة من **يسافر بنا**. سفرنا إذن نوعان سفر نبادر إليه بدون عون، وسفر يُسافر بنا فيه؛ وهذا الأخير هو الذي تكمن فيه النجاة. يقول الشيخ الأكبر: كل سفر "إلا وصاحبه فيه على خطر إلا أن يكون محمولاً، كالإسراء؛ **فكل من سُوْفِرَ به نُجّيَ وكل من سافر من غير أن يُسافَر به فهو على خطر**" (**كتاب الإسفار**... ص3). السعي الإنساني، القلبي والفكري والجسدي، يقتضي إذن، طلباً للنجاة، **التنطق والاستعانة بالغير**. وبدون هذا التنطق وهذه الاستعانة يقع الضلال اجتهاداً أو مجاهدة.

بمفهوم "السفر" يتمّ عند ابن عربي تصنيف العباد إلى مشركين وضالّين ومؤمنين مهتدين وأنبياء وأولياء. يظهر ذلك من تشعيبه السفر إلى أنواع ثلاثة حين يكون **متعلق السفر** والسعي اللّه سبحانه وتعالى وهو الأمر الذي يقتضيه التدين كما رأينا:

1. النوع الأول من السفر هو "**السفر إليه**" سبحانه وتعالى. والمسافرون إليه ثلاثة:
   - 1.1. المسافر المشرك والمجسِّم والمشبِّه،
   - 2.1. المسافر الذي لم يتخلص من كل المخالفات وإن كان قد تخلص من الشرك والتجسيم والتشبيه (المؤمن العاصي)،
   - 3.1. المسافر المعصوم والمحفوظ (الولي والنبيّ والرسول...).
2. النوع الثاني من السفر هو "**السفر فيه**" سبحانه وتعالى. **والمسافرون فيه** اثنان:
   - 1.2. المسافر الضالّ الذي لم يُسَافَرْ به وإنما سافر وهو معتد بفكره وعقله فقط (الفلاسفة)،
   - 2.2. المسافر المهتدي وهو الذي سوفر به (الرسل والأنبياء والمصطفون من الأولياء...)،
3. النوع الثالث من السفر هو "**السفر من عنده**" سبحانه وتعالى، **والمسافرون من عنده ثلاثة**:

3.1. المسافر المطرود (إبليس وكل مشرك...).

3.2. المسافر غير المطرود الذي يسافر من حضرته حياء منها بما اقترفه من مخالفات (مثل 1-2)،

3.3. المسافر المجتبى والمصطفى كالذي أرسله سبحانه من عنده إلى الخلق وكرجوع الأولياء الوارثين العارفين من المشاهدة إلى عالم النفوس والملك والتدبير والناموس والسياسة (مثل 1-3) (**كتاب الإسفار**... ص6-7).

يظهر مما سبق أن مفهوم "السفر إليه" يُحيل إلى مجالات علم الكلام والفقه والتصوف والولاية؛ ففي هذه المجالات يقع التوجه إلى اللَّه تعالى توجهاً ذا مراتب ثلاث أعلاها مرتبة الولاية والنبوة وأنزلها مرتبة المتكلّمين المجسِّمين والمشبِّهين ومعهم المشركون. أما مفهوم "السفر فيه"، باعتباره تفكُّراً في اللَّه، فيضيف الاحالة إلى مجال الالٰهيات الفلسفية المبنية بناء عقليًا لا نقل فيه. أما مفهوم "السفر من عنده" فيحيل إلى أمرين أساسيين، أولهما أمر ذو **طبيعة تدبيرية سياسية** تتمثل في مسؤولية الرسل والأنبياء والأولياء تجاه الخلق، وثانيهما أمر ذو **طبيعة تدبُّرية مزكية** تتمثل في مطالبة العبد بالرجوع إلى ذاته تدبراً وتزكيةً لها. إن كان الأمر الأول قد بان لنا بما سبق ذكره عن المسافر المجتبى والمصطفى فإن الأمر الثاني يحتاج إلى بيان.

يعد الشيخ الأكبر نزول القرآن الكريم داخلاً في باب السفر من عنده تعالى. وبالطابع السفري للقرآن الكريم تترتب حقيقتان عند ابن عربي، أُولاهما أزلية القرآن الكريم ودوامه الأبدي، ثانيتهما الأَوْلُ بليلة القدر التي نزل فيها القرآن إلى الدلالة على النفس الإنسانية النقية الخالصة وبالتالي إلى الدلالة على المخاطبة الإلٰهية الدائمة للإنسان(4). يتبيَّنُ ذلك من أن سَفَرَ القرآن الكريم هو "إنزال القرآن

---

(4) يقول الشيخ الأكبر عن هذه المخاطبة القرآنية: "اعلم يا أخي أن القرآن العزيز خاطبنا الحقُّ به على طريقتين:

[1] منه آيات خاطبنا بها **يعرِّفُنا بها** بأحوال غيرنا، وما كان منهم، وإلى أين كان مبدؤنا، وإلى أين كان غايتنا...

[2] ومنه آيات خاطبنا بها **لنخاطبه بها**، وهي على قسمين: =

الكريم"؛ وهذا الانزال "سَفَرٌ لا يزال أبداً ما دام متلوّاً بالألسنة سرّاً وعلانية، وليلة القدر باقية على الحقيقة، في حق العبد، هي نفسه إذا صفت وزكت. . ."؛ إن القرآن الكريم، يتابع ابن عربي، "يُنَزِّلُ عليك نجوماً منك، بكشف غطائك عنك، وقد رأيت ذلك من نفسي في بدء أمري. . . وسمعت ذلك من جماعة من أهل طريقنا أنهم يحفظون القرآن أو آيات منه من غير تعليم معلم بالتعلم المعتاد، ولكن يجده في قلبه، ينطق بلغته العربية المكتوبة في المصاحف وإن كان أعجميًا". (**كتاب الإسفار**. . .، ص15-16)؛ وبهذا المعنى الأبدي والدائم للإنزال القرآني ينتهي الشيخ الأكبر إلى القول: "لو قال إنسان" أُنْزِلَ علي القرآن" لم يكذب. فإن القرآن لا يزال يسافر إلى قلوب الحافظين له" (**كتاب الإسفار**. . .، ص16).

السفر بأنواعه الثلاثة، السفر إلى اللّه والسفر في اللّه والسفر من عند اللّه، مفهوم أجراه ابن عربي كثيراً في فكره؛ ولعل أبرز مظهر لهذا الإجراء رسالته في "الإسراء إلى مقام الأسرى" التي يحكي فيها **كيف سُوْفِر به إلى اللّه تعالى**. لقد توخى الشيخ الأكبر من هذه الرسالة، الموجهة أساساً للصوفية، "**اختصار ترتيب الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي**" (**رسالة الإسراء**. . .، ص2). إن هذه الرسالة بيان وكشف لـ "معارج أرواح الوارثين [ث الأولياء] وسنن النبيّين والمرسلين" (**رسالة الإسراء**. . .، ص2). إنها حديث في "**القربة**" التي تتحقق بها الولاية والنبوة. ولا ينتسب البيان والكشف والحديث الذي تتضمّنه هذه الرسالة لا إلى علم العقل ولا إلى علم الأحوال وإنما إلى **علوم الأسرار**. إن العلوم عند ابن عربي "على ثلاث مراتب" كما يقول في **الفتوحات المكية**:

أولاها علم العقل، وهذا العلم "كل علم يحصل لك ضرورة أو عقيب نظر في دليل بشرط العثور على وجه الدليل وشبهه من جنسه في عالم الفكر" (**الفتوحات**، ج1، ص31). علم العقل هنا يحيلنا إذن إلى ما سميناه بالعلوم الحاصلة عن طريق الانتطاق المنطقي.

= [1-2] خاطبنا بأيات لنخاطبه بها **مخاطبة فعلية**، مثل قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ. . .﴾ [النور: 56].

[2-2] **ومخاطبة لفظية** مثل قوله تعالى ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: 6] وأشباه ذلك؛ وليس القرآن يحتوي على غير هذا" (**كتاب الجلال والجمال**، ص17).

ثانيتها علم الأحوال، وهذا العلم يكون علماً بما لا يُعلم بالدليل وإنما بالاتصاف والذوق، كعلمنا مثلاً بحلاوة العسل... إن الأحوال باعتبارها معلومات ومعارف "من المحال أن يعلمها أحد إلا بأن يتصف بها ويذوقها" (**الفتوحات**، ج1، ص31). علم الأحوال هذا يحيلنا إذن إلى ما سمّيناه بالعلوم الحاصلة عن طريق الاتصاف الصُوفي.

وثالثة المراتب علم الأسرار، وهو "**العلم الذي فوق طور العقل**، وهو علم نفث روح القدس في الروع يختص به النبي والولي" (**الفتوحات**، ج1، ص31). علم الأسرار هنا يحيل إذن إلى علوم الأنبياء وعلوم الأولياء. وهي علوم كما يبدو متميزة، بهذه الدرجة أو تلك، عن العلوم المؤسسة على الانتطاق المنطقي وعن العلوم المستندة إلى الاتصاف الصُوفي كما سنرى.

إن كان علم العقل مجالاً لأهل الانتطاق المنطقي، أي أهل النظر والاجتهاد، وكان علم الأحوال مجالاً لأهل الاتصاف الصوفي، أي أهل العمل والمجاهدة، فإن علم الأسرار أو الإسرار سيكون مجالاً لأهل الولاية والنبوّة. ويترتب على التمييز بين هذه المجالات الثلاثة وعلى إدراج ابن عربي حكايته عن رحلته من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي في مجال علم الأسرار، ادعاء ابن عربي وإقراره بالانتساب لفئة الأولياء الذين اختصهم اللّه واصطفاهم بما نفثه فيهم من علوم الأسرار وأَسَرَّ بها إليهم. **وبامتلاك المجتبى والمصطفى لعلوم الأسرار هذه يجتمع فيه الإدراك والاتصاف والإخبار**. فبعلوم الأسرار هذه يصبح العالم بها مدركاً لما أدركه أهل النظر والاجتهاد وإن لم يسلك سبيلهم في إدراك ما أدرك، ويصبح مُتَّصِفاً بما اتصف به أهل العلم والمجاهدة وإن كان اتصافه أشرف من اتصاف أولئك، ويصبح أخيراً مخبراً بأخبار تكون موضع تصديق أو موضع تكذيب بحسب صدق المخبر وعصمته أو عدمها. يجتمع في العالِم بالأسرار إذن العالِمُ الناظر المدرك والعالِمُ العامل المتصف والعالِمُ المنبيء المخبِر. والشاهد لثبوت هذا الاجتماع تمييز ابن عربي في علوم الأسرار بين أنواع ثلاثة:

1- "نوع منه يدرك بالعقل كالعلم الأول [علم العقل].. لكن هذا العالم به لم يحصل له عن نظر، ولكن مرتبة هذا العلم [علم الأسرار] أعطت ذلك"،

2- "ضرب منه يلتحق بالعلم الثاني [علم الأحوال] لكن حاله أشرف"،

3- "ضرب من علوم الأخبار وهي التي يدخلها الصدق والكذب إلا أن يكون المخبر بها قد ثبت صدقه عند المخبر وعصمته فيما يخبر به ويقوله". (**الفتوحات**، ج1، ص31).

علم الأسرار إذن **أعلى المراتب العلمية** الثلاث، بل إنه ينطوي ويحوي ما تحته. إن العالم بعلم الأسرار، يقول الشيخ الأكبر، "**يعلم العلوم كلها ويستغرقها... فلا علم أشرف من هذا العلم المحيط الحاوي على جميع المعلومات**، وما بقي إلا أن يكون المخبر به صادقاً عند السامعين له معصوماً، هذا شرطه عند العامة، وأما العاقل اللبيب الناصح نفسه فلا يرمي به، ولكن يقول هذا جائز عندي أن يكون صدقاً أو كذباً..." (**الفتوحات**، ج1، ص31). ولهذا الطابع الشمولي لعلم الأسرار المتمثل في استغراقه لجميع المعلومات وإحاطته المحتوية لها ثمن وكلفة، إنْ من جهة صاحبه العالم به أو من جهة المخاطب المُعلَم به. فمن الجهة الأولى يؤدي العالم بالأسرار كلفة صعوبة تبليغ هذه الأسرار إلى الغير، وهي كلفة الاكتفاء بركوب الطرق التمثيلية والشعرية في المخاطبة، ومن الجهة الثانية يعاني المخاطب بهذه الأسرار عناء الاجتهاد في فهم ما تشير إليه هذه المخاطبة التمثيلية والشعرية. يقول ابن عربي في أمر التعبير عن علم الأسرار وتبليغه إلى الغير: "كل علم إذا بسطته العبارة حَسُنَ وفُهِم معناه أو قارب، وعَذُبَ عند السامع الفَهم... إلا علم الأسرار، فإنه إذا أخذته العبارَة سَمُجَ واعتاص على الأفهام دَرْكُه وخشُنَ، وربما مَجَّتْهُ العقول الضعيفة المتعصبة التي لم تتوفر لتصريف حقيقتها التي جعل الله فيها من النظر والبحث؛ ولهذا صاحب العلم كثيراً ما يوصله إلى الأفهام بضرب الأمثلة والمخاطبات الشعرية" (**الفتوحات**، ج1، ص33).

الحديث في الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي، أي في السعي إلى الله والسفر إليه، حديث ينتسب إلى علم الأسرار. وبهذا الانتساب يصبح هذا الحديث حديثاً تغلب وتطغى فيه، ضرورة، التمثيلات والتشبيهات والاستعارات والمجازات... وأشباه ذلك من طرق القول البلاغية والبيانية والخطابية ووجوه الإشارية والرمزية والتخييلية والتصويرية. ولما كان ابن عربي **عربيَّ اللغة** لزم، لفهمه وإدراك مراميه، الاعتداد بالبلاغة العربية، فهي مكمن التعرف على طرق القول ووجوهه غير "الحقيقية" في البيان والتبيين وفي الدلالة والتبليغ. ولا شك في أن مَنْ عَدِمَ هذه العُدَّة البلاغية العربية لن يكون إلا بمنأى عن مقاصد ومرامي

الشيخ الأكبر. ولما كان ابن عربي **مسلم العقيدة**، لزم، لفهم إشاراته ورموزه وصوره، الاعتداد أيضاً بالمضامين والأحكام العقدية المخبر بها في الكتاب والسُنّة أو المقضى بها من قِبَل من يُعَدُّ حُجّة عند ابن عربي من أهل الاجتهاد والمجاهدة. ولا شك أيضاً في أن تجاهل هذه المضامين العقدية الإسلامية يؤدّي حَتْماً إلى الفصل بين الفكر الأكبري ومجاله التداولي العقدي الإسلامي، وهو فصل مرفوض ومردود. وعليه، فالنظر في حديث ابن عربي في الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي ينبغي أن يعتد، من جملة ما يعتد به[5] باعتبارات لغوية بلاغية من جهة وباعتبارات عقدية دينية من جهة أخرى، إذ بهذه الاعتبارات نقترب من مرامي الشيخ الأكبر كما سنرى.

إن "الرحلة" المقصودة في "الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي" ينبغي أن تحمل على أنها "سلوك معرفة ذوق وتحقيق لا سلوك مسافة وطريق" (**رسالة الإسراء**. . .، ص3)؛ إنها "معراج أرواح لا معراج أشباح"، (**رسالة الإسراء**. . .، ص2). كما أن "الفتى"، الذي سيكون أول من يلقاه ابن عربي في "رحلته"، أي في "خروجه" من "بلاد الأندلس" إرادة لـ "بيت المقدس"، واسمه "عصام" فتى "روحاني رَبّانيّ الصفات يومىء إليـ[ـه] بالالتفات". إن هذا "الفتى" **مَثَلٌ يمثّل به** ابن عربي للقرآن الكريم الذي يصبح **ممثلاً له**. وفي كل تمثيل لا بد من وجود **وجه التماثل** وإلا لم يستقم التمثيل؛ ووجه التماثل هذا هو **"الاعتصام"** ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا. . .﴾، ندركه بقرائن خارجية أو داخلية لأنه يبقى دائماً مضمراً ومطويًا في التمثيل. هكذا نكون أمام:

المثل		الممثل له	
"عصام"	∴ "الاعتصام"	"القرآن"	(كحبل يُعتصم به)
	وجه التماثل		

---

(5) إذ تحضر عند ابن عربي مضامين إلٰهية فلسفية مع ما تعلق بها من تصورات فلكية وتنجيمية. . . كما سنرى.

تبدأ الرحلة إذن باعتبارها "سلوك معرفة ذوق وتحقيق" بلقاء "القرآن الكريم" الذي مَثَّلَ له ابن عربي بلفظة "الفتى عصام".

إن كان قد تبيَّن لنا وجه التماثل بين "عصام" و"القرآن" فينبغي أيضاً أن نتساءل عما الذي دفع الشيخ الأكبر لوصف "عصام" بوصف "الفتوة" فقال "الفتى عصام" ولم يقل "عصام" فقط. لإدراك هذا الدافع لا بد من التوقُّف عند لفظ "الفتوة" لغة واصطلاحاً، إذ هو من "المصطلحات الصوفية" (ما سميناه سابقاً بالقرائن الخارجية): برجوعنا إلى "الرسالة القشيرية" مثلاً، نجد التعريف التالي "للفتوة": "أصل الفتوة أن يكون العبد دائماً في **أمر غيره**" (**الرسالة...**، ص226). لا تعلق للفتوة إذن بالسن، وإنما تتعلق بمعنى عام هو "خدمة الغير وإنفاعه وإفادته والإنعام عليه وإكرامه" وهذا المعنى العام هو الذي يوجد في صفة "**الكرم**" التي يوصف بها القرآن في قولنا "القرآن الكريم". إن كرم القرآن يتمثل في الفوائد التي نستفيدها منه(6). لدينا إذن:

المثل		الممثل له
"الفتى"	:: "الإنفاع"	"الكريم"
	وجه التماثل	

وبإدماج التمثيلين السابقين نحصل على:

المثل		الممثل له
"الفتى عصام"	:: "الاعتصام النافع"	"القرآن الكريم"

(6) يقول الراغب الأصفهاني في **مفردات القرآن الكريم**: - "الكرم إذا وصف الله تعالى به فهو اسم لإحسانه وإنعامه المتظاهر... والإكرام والتكريم أن يوصل إلى الإنسان إكرام أي نفع لا يلحقه فيه فضاضة"، ص445-446.

إيماء الفتى عصام لابن عربي **بالالتفات** يعود إذن إلى **مطالبته بالاستنفاع المعتصم فيه**. لكن كيف يكون هذا الاستنفاع المعتصم فيه. يتمثَّلُ هذا الكون في البيت الشعري الذي خاطب به الفتى عصام ابن عربي حين قال له:

يا طالباً لطريق السرِّ تقصدُهُ ارجعْ وراك ففيك السرُّ أجمعُهُ

ومؤدّى هذه المخاطبة الشعرية **ألا خروج** [من أرض الأندلس إلى بيت المقدس= رحلة جسدية] **وإنما رجوع إلى الذات**، ففيها يختزن السرّ المطلوب والمراد والمقصود. إن هذه الذات هي ما ينبغي الاعتصام به للانتفاع به، إننا هنا أمام **مماثلة بين طلب الرجوع إلى القرآن الكريم وطلب الرجوع إلى الذات الإنسانية**؛ وكأن القرآن الكريم يصبح، بعد أن كان ممثَّلاً له بعصام، مثلاً يُمَثِّل للذات الإنسانية التي تصبح ممثلاً له. والمماثلة بين "القرآن" و"الإنسان" نظرية أكبرية، إذ ينصّ ابن عربي في "كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار" على ما يلي:

"الإنسان الكلي على الحقيقة هو القرآن العزيز، نزل من حضرة نفسه إلى حضرة موحّده، وهي **الليلة** المباركة لكونها **غيباً** [قارن بين "الغيب" و"الليل" المتضمَّن في معنى "الليلة"]، والسماء الدنيا حجاب العزة الأحمى الأدنى إليه، ثم جُعل هناك فرقاناً يُنزَّل نجوماً بحسب الحقائق الإلٰهية، فإنها تعطي أحكاماً مختلفة، فيعرف الإنسان لذلك، فلا يزال على قلبه من ربِّه نَجوماً حتى يجتمع هناك ويترك الحجاب وراءه، فيزول عن الأين والكون ويغيب عن الغيب، **فالقرآن المنزل حق**، كما سماه الله حقًّا، **ولكل حق حقيقة** [التعريف]، و**حقيقة القرآن الانسان**" (**الإسفار**...، ص17). بل إن الانسان هو الذي يختزن السرَّ الالٰهي، فقد "قبل الإنسان، لكمال تسويته، السرّ الالٰهي الذي لم يقبله غيره" (**الإسفار**...، ص13).

يكمن الاعتصام النافع إذن في الرجوع إلى الذات. لكن هذا الرجوع لن يكون نافذاً إلا بتعدية ثلاثة عوائق، أو برفع ثلاثة حجب. أول هذه الحجب مكلل بما يسميه ابن عربي **بالياقوت الأحمر** وثانيها مكلل **بالياقوت الأصفر** وثالثها مكلل **بالياقوت الأكهب**. وهذه اليواقيت الثلاثة، باعتبارها حُجُباً وموانع، يستمدها ابن عربي من المنظومة الاصطلاحية الصوفية لحُجّة الإسلام أبي حامد الغزالي. إن هذا الأخير، في "جواهر القرآن ودرره"، يجعل من هذه اليواقيت الثلاثة مكونات لما أسماه "**الكبريت الأحمر**" الذي به **تنقلب** "جواهر القلب من رزالة البهيمة وضلالة

الجهل إلى صفاء الملائكة وروحانيتها ليترقى القلب من أسفل السافلين إلى أعلى عِلّيين"، **مثله في ذلك مثل الكبريت الأحمر**" الذي به **تنقلب** "الأعيان من الصفات الخسيسة إلى الصفات النفيسة، حتى ينقلب... الحجر ياقوتاً والنحاس ذهباً إبريزاً ليتوصل به إلى اللذات في الدنيا"، (**جواهر القرآن ودرره**، ص42). إن "الكبريت الأحمر" مصطلح صُوفيّ يشار به إلى "**معرفة الله تعالى**" التي يهدينا إليها "**القرآن الكريم**". وهذه المعرفة ذات رتب ثلاث:

أعلاها رتبة معرفة **الذات الإلٰهية**، وقد سُمّيت الآيات القرآنية الهادية إلى هذه المعرفة، الآيات باعتبارها جواهر نفيسة، "**الياقوت الأحمر**".

ثم رتبة معرفة **الصفات الإلٰهية**، وقد سُمّيت الجواهر القرآنية التي تفيد هذه المعرفة "**الياقوت الأكهب**".

فرتبة معرفة **الأفعال الإلٰهية**، وقد سُمّيت الدرر القرآنية التي تدل على هذه المعرفة "**الياقوت الأصفر**".

وهذه اليواقيت القرآنية الثلاثة، الحُمْر والكُهْب والصُفْر، هي كما يقول أبو حامد الغزالي، "زبدة القرآن وقلبه ولبابه وسره" (**جواهر القرآن...**، ص15).

إن اليواقيت الثلاثة، إن كانت في أصلها عند الغزالي تشير إلى آيات قرآنية محصورة العدد، فإنها عند ابن عربي تشير إلى **حجب نفسية** تعيق رجوع الذات لنفسها، ومن ثمة ينبغي عدم الاقتصار على التوقف عندها وإنما ينبغي تجاوزها إلى ما تحجبه وتخفيه وتغيّبه. إن استمداد الشيخ الأكبر من حُجّة الإسلام يدلّ على أمرين ينبغي إبرازهما: أولهما تثبيت المماثلة بين "القرآن الكريم" و"الإنسان الكُلّي" من خلال جعل "الكبريت الأحمر" مُحِيلاً لا إلى القرآن الكريم كما هو الأمر عند أبي حامد وإنما إلى حجب نفسية إنسانية؛ ثانيهما إيماء ابن عربي بأن تصوّفه وإن كان يندرج في خط الغزالي التصوفي فإنه يتجاوزه ويتعداه إلى آفاق أعلى وأغوار أعمق لأنه استطاع أن ينفذ إلى ما يحجبه الكبريت الأحمر بيواقيته الثلاثة.

"الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي" باعتبارها سعياً أو سفراً تعود إلى:

- الاعتصام بالقرآن الكريم ← اعتصام بالذات ورجوع إليها.
- الاعتصام بلب القرآن الكريم ← اعتصام بلب الذات.
- ولا ينفذ إلى هذا اللب الذي تخفيه قشوره إلا **برفع الحجب** المكللة باليواقيت الحمر والكهب والصفر، رفع حجب الأفعال والصفات والذات.

ورفع الحجب إذن هو الخطوة الأولى والحاسمة في هذه الرحلة المعنوية القاصدة للوقوف في محراب الحضرة القدسية. وهذه الخطوة الأولى **توفيقية إلهامية** وليست لا اختيارية ولا ابتدارية. إنها تقتضي رسالة هادية يحملها رسول هادٍ يسافر ويسعى بالمرسول إليه والمسافر به لهدايته وحمله إلى الوقوف على مراده. ويقتضي الحمل والإسفار أن يكون المحمول والمسافر به متأهباً ومستعدّاً قلباً وقالباً. وتأهبه واستعداده لأن يُسافرَ به ويُسعَى به يتمثلان في صفائه العملي ونقائه العلمي، في مشروعية اتصافه وفي مشروعية انتطاقه. يقول ابن عربي، بأسلوب تمثيلي بليغ، في هذه الخطوة الأولى من خطوات السعي والسفر التي أبرزنا بعض مقتضياتها المعنوية العامة:

"بينما أنا نائم
وسرّ وجودي متهجّدٌ قائم
جاءني رسولُ التوفيق
ليهديني سواءَ الطريق
ومعه بُراق الإخلاص
وعليه لُبَدُ الفوز ولجام الإخلاص
فكشف عن سقف محلي
وأخذ في نقضي وحلي
وشقّ صدري بسكين "السَّكِينَة"
وقيل لي: "تأهب لارتقاء الرتبة المَكِينَة".
وأَخْرَج قلبي في منديل
لآمن من التبديل
وألقي في طست الرضا
بموارد القضا

ورُمِيَ منه حظُّ الشيطان
وغُسِلَ بماء "إنَّ عبادي ليس لك عليهم سلطان"
ثم حُشِيَ بحكم التوحيد
وإيمان التفريد
وجُعل له خدم التسديد
وأعوان التأييد
ثم خُتِمَ عليه بخاتَم الإصابة
وأُلحق بخير عصابة
ثم خَيَّطَ صدري...

***

ثم زمّلني بثوب المحبة
وامتطيت بُراق القربة
وأُسرِيَ بي من حرم الأكوان
إلى قدس الجنان
فربطت البراق بحلبة بابه
ونزلت عن متنه
وركعت في محرابه" (**رسالة الإسراء...**، ص9-10).

إن هذا النص الأدبي البليغ ليس من شأنه أن يمتع القارىء أو المستمع فقط، وإنما من شأنه أيضاً أن يستدعي من مستفهمه التزود والاعتداد بأدوات بلاغية وفقهية وعقدية فضلاً عن القدرة الذهنية لإدراك المجوّزات المعنوية للوصل أو الفصل بين المفاهيم التي تشير إليها الألفاظ المنتقاة في النص دون غيرها، وإلا امتنع على هذا المستفهم، أو على الأقل استعاص عليه الارتقاءُ من الاستمتاع بالنص إلى الاستدلال به لتبيّن دعاوى وأحكام صاحبه الشيخ الأكبر. وتكفينا هنا بعض التنبيهات التي استثارتها في ذهننا بعض "ألفاظ" النص الأكبري، منها:

"النوم" ← مفهوم مخصوص عند "الصوفية" ليُبْحَث عنه إذن!

"التهجُّد والقيام" ← الفقه!

"لجام الإخلاص" ← سورة الإخلاص، فكيف تكون هذه السورة لجاماً؟!

" النقض والحل" ← مصطلحان في فنّ المناظرة وآداب البحث!

"الرتبة المكينة" ← مفهوما "التلوين" و"التمكين" وهما من المصطلحات الصوفية! "إلقاء القلب في طست الرضا بموارد القضا" ← مسألة كلامية: "القضاء والقدر" واعتقاد ابن عربي عليها.

"زمّلني" ← ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ...﴾ الرسول صلعم! وبالتالي (الولاية)!

إن النص الأكبري السابق نموذج ساطع يشهد لحيوية الفكر الأكبري التي لم يدرك كنهها، قطعاً، لا الفيلسوف العربي الذي لم يتمرّس بالتراث الفكري الإسلامي العربي بكل فضاءاته المعرفية المتكاملة والمتعاضدة، ولا المستشرق الأجنبي الذي لم يتذوق خصوبة اللغة العربية وغناها... من هنا كان الفكر الأكبري مستغلقاً عند أغلبنا ولن ينفتح لنا إلا بمفاتيح قد تساهم هذه **المقالة** في اقتراح بعض مواد صنعها ونحتها.

بعد الخطوة الأولى والحاسمة السابقة التي انتهت بالركوع في "المحراب القدسي"، تنطلق الرحلة المعنوية من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي **بإشرافات ومفارقات**، إشراف على ما يسمو ويعلو، فمفارقة له للإشراف على الأسمى والأعلى منه، ليفارق فيما بعد للإشراف على ما يسمو الأسمى ويعلو الأعلى... وهكذا دواليك من سماء إلى سماء، ومن عالٍ إلى عالٍ، حتى الانتهاء إلى مآل يتحول فيه المسافر به وينتقل من موضع التوفيق والإلهام إلى وضع التخيير والتحرير، بحيث يصبح المسافر به **مُخَيّراً** إما في التوقف وإما في مواصلة **السفر المتسامي**. يقول الشيخ الأكبر في هذه الخاتمة المفتوحة والمآل التحرري الذي آلت إليه الرحلة والذي يوحي بالمكانة التي يطمح ابن عربي لتبوئها، خاتِماً رسالة الإسراء إلى مقام الأسرى:

"ثم قيل لي" قف ولا تبرح،

وإن أُعطيت المفتاح فإن شئت فافتح

والحمد لله على ما منح

وصلى الله على محمد الأغرّ الأصبح" (**رسالة الإسراء**...، ص92).

وقد "فتح" الشيخ الأكبر فكانت "الفتوحات المكية"!!

تمثل رحلة ابن عربي من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي سعياً مخصوصاً، لا هو بالسعي الانتطاقي الاجتهادي ولا هو بالسعي الاتصافي المجاهدتي. إنه سعي متميز إن في خطوته الأولى الحاسمة أو في مآله المفتوح أو في ما توسّطه من إشرافات ومفارقات. ولبيان خصوصية هذا السعي الأكبري وتميزه، ولبيان طابعه التصاعدي المتسامي، لا بد من الإمساك بالبنية العامة له التي لن يهم فيها موادها ومحتوياتها ومضامينها، إذ تبقى هذه المواد وهذه المحتويات وهذه المضامين ثانوية في المقاربة المنهجية التي التزمنا بها في البدء.

يمكن تقريب البنية العامة للسعي الأكبري بالشكل التالي:

بعد الرجوع إلى الذات واختراق يواقيتها الثلاثة

والتحليق ورؤية الفلك

[1] مفارقة **الماء**

التعريج إلى

[2] **السماء الأولى** ← رؤية النجوم ← 40 منزلاً منازل السالكين وينابيع حكم المخلصين

استفتاح

[3] **سماء الأجسام** ← رؤية آدم وجميع الأنبياء.

طلب الحقيقة فالتعريج به إلى

[4] **سماء النفوس** ← مشاهدة المسيح فيوسف

[5] **السماء الرابعة** ← إدريس

[6] **السماء الخامسة** ← هارون

[7] **سماء الكلام** ← موسى

طلب الخلّة

[8] **السماء السابعة** ← ابراهيم

[9] **سِدْرة المنتهى** ←

الاختطاف فالانزال بـ

[10] **كرسي الشفعية**

امتطاء ظهور الرفارف والمرور بحضرات متعددة (300 حضرة) فالطيران إلى

[11] مناجاة **"قاب قوسين"**

[12] مناجاة **"أو أدنى"**

[13] مناجاة **"اللوح الأعلى"**

ركوب الفرس فـ

[14] الوقوف بحضرة **الجرس**

الرقي إلى

[15] **حضرة أوحى** الوقوف في الحضرة القدسية ← هبة سرّ القلم والنون.

[16] مناجاة **الأذن بالأذن** ← التضرُّع للسّماع من اللَّه تعالى وللاطلاع على ما في الحضرة القدسية والبروز كمخبر وناهٍ وآمر ← الولاية.

[17] **فتح الباب ورفع الحجاب** ← "استمع ما أورده عليك. . ."

[17-1] مناجاة **حضرة تشريف الإنسان**

[17-2] مناجاة **حضرة التقديس والتنزيه**

[17-3] مناجاة **الجَنّة**

[17-4] مناجاة **التعليم**

[17-5] مناجاة **أسرار مبادىء السّور**

[17-6] مناجاة جوامع الكلم - مناجاة **السَّمسمة**

[17-7] مناجاة **الدُّرَّة البيضاء**

[17-8] مناجاة **إشارات**

[17-8-1] الإشارات الآدمية ← **المخاطبة بلغة آدم**

[17-8-2] الإشارات الموسوية ← **المخاطبة بلغة موسى**

[17-8-3] الإشارات العيسوية ← **المخاطبة بلغة عيسى**

[17-8-4] الاشارات الإبراهيمية ← **المخاطبة بلغة ابراهيم**

[17-8-5] الإشارات اليوسفية ← **المخاطبة بلغة يوسف**

[17-8-6] الإشارات المحمدية ← **المخاطبة بلغة محمد**

[18] **قف!**

[19] "**إن أُعطيت المفتاح فإن شئت فافتح**".

يتبيَّن من البنية العامة للسعي الأكبري أنه **سعي طيران وتحليق، سعي إسراء وتعريج، سعي اختطاف وإنزال**. وقد تكون "**الخفة**" هي الوصف الملائم والمناسب لاستيفاء هذا النوع من السعي الطائر والمحلق لا وصف "**الثقل**" أو "**الثبات**" أو "**العقل**" (بمعنى التقييد والشد). وقد يكون "**علو الهمة**" هو الوصف الملائم والمناسب أيضاً لاستشراف الساعي للسامي والعالي من الآفاق لا وصف "**بعد النظر**".

لقد كان الفكر الأكبري فكراً "خفيفاً"، لا بالمعنى القدحي للخفة، وإنما بمعنى **القدرة الفائقة على استشراف أرحب الآفاق والمجاز إليها بمختلف المجازات**، المعهود منها وغير المعهود. وليس غريباً أن يكون الأسلوب الخطابي المناسب لخفة النظر هو الأسلوب المجازي الذي تَقِلُّ فيه **الإثباتات والتقريرات**، بالمعنى المنطقي واللغوي (ثبت في مكانه وقَرَّ في مكانه)، وتكثر فيه **التلميحات والتلويحات**. إن الأسلوب المجازي هو القمين وحده، دون الأسلوب "الحقيقي" - (الحقيقة في مقابل المجاز) - بإقدار صاحبه على الاسترسال في التجاوزات والتعليقات والتحليقات، فيجوز المستلب بهذا الأسلوب المجازي باللفظ الواحد من الدلالة به على المعهود من المعاني إلى الدلالة به على غير المعهود منها، معلقاً له بما لم يُؤلَف تعلقه به، لا تسيباً وتحكماً وتشهياً، وإنما تسخيراً وتحكيماً واستثماراً لما تجود به الترابطات الموجودة بين ألفاظ اللغة الواحدة، أو اللغات الطبيعية الإنسانية المختلفة، إن من جهة شبكاتها الدلالية أو من جهة حقولها

الدلالية. إن الأسلوب الخطابي الملائم لخفة النظر الممتعة والمفيدة هو الأسلوب الذي ينظر ويفكر بما تتيحه اللغة الطبيعية ـ العربية في حالتنا ـ من إمكانيات الجمع بين الأشياء والتفريق بينها وترتيب بعضها على بعض، وذلك بصورة مفتوحة يمكن أن نسترسل معها بلا انتطاق ولا تقيد إلى درجة لا نستطيع فيها النطق بما أدركنا أو تقييد وكتابة ما بدا لنا كما وقع لكثير من المتصوفة!! والنظر الأكبري نموذج أمثل لهذا النظر الخفيف والمرح، العميق والسامي، المجدِّد والمؤسس، مثله في ذلك مثل النظر الفلسفي المرح عند نيتشه والنظر الفلسفي اللغوي الوجودي عند هايدغر في التفلسف الغربي المعاصر.

لم يكن الفكر الأكبري فكراً خفيفاً في طبيعته وفي اشتغاله، وإنما كان أيضاً فكراً مُقَلِّلاً من شأن الفكر المُنَطَّق والمقيد في الإيصال إلى معرفة اللّه تعالى، وهو الفكر الذي نجده عند أصحاب "**علم الرسوم**" من الفلاسفة والمتكلِّمين؛ فهؤلاء لا يعرفون اللّه، ويظلُّون مأسورين بالأكوان، بل بهوامش الأكوان وحروفها. يقول ابن عربي في "**كتاب التجلِّيات**": "ما من خلق إلا وله حال مع اللّه، فمنهم من يعرفه ومنهم من لا يعرفه، وأما **علماء الرسوم** فلا يعرفونه أبداً، فإن الحروف التي عنها أخذوا علومهم هي التي تحجبهم، وهي حضرتهم، وهم الذين هم على حرف [الهامش]، ليس لهم رائحة من نفحات الجود، فإن مآخذهم من كون الحروف، ومعلومهم كونٌ، فهم من الكون إلى الكون متردِّدون، بداية ونهاية، فكيف لهم بالوصول؟! وإن كان لهم أجر الاجتهاد والدرس، فالأجر كونٌ أيضاً، فما زال من رقِّ الكون ووثاق الحرف". (**كتاب التجليات**، ص17). إن هؤلاء يسافرون فكريًا في اللّه تعالى، ولكن سفرهم سفر تيه وضلال؛ يقول ابن عربي: "وطائفة سافرت فيه [اللّه] بأفكارها وعقولها فضلّت عن الطريق ولا بد، فإنهم ما لهم دليل في زعمهم يدل بهم سوى فكرهم، وهم الفلاسفة ومن نحا نحوهم" (**كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار**، ص7). **لا يُعَوَّل على الفكر إذن في معرفة اللّه تعالى**: "إن ما أنتجه الفكر من معرفة اللّه لا يُعَوَّل عليه" ("رسالة لا يُعَوَّل عليه"، ص5). إن المعول عليه في معرفة اللّه إنما هو طريق الكشف والشهود: - "إن الحقائق لا تتجلى إلا بالكشف الرباني، وأما بهذه الأدلّة التي بأيدي النُّظّار فما تعطي إلا النزر اليسير، وقد ربما لا تحصل الثقة به [هذا النزر اليسير]، **فللعقول حدٌّ تقف عنده لا تتعداه**، وهذه الأمور وراء طوره، حَسْبُهُ فيها التسليم واللجاء إلى

الله حتى يلقيها فيه ضرورة أو يكشفها له عيناً" (**كتاب أيام الشأن**، ص5). ولا ينبغي أن نتعامل مع هذه الحقائق الإلٰهية المتجلية لأولياء الله كشفاً وشهوداً تعاملاً جدليًا وتناظريًا فنقبل ما يوافق نظرنا ونرد ما يخالفه؛ إن "طريق الكشف والشهود **لا تحتمل المجادلة والرد على قائله**، وحرمانه يعود على المُنكر وصاحب الوجود مسعود بما حصل عليه" (**كتاب الفناء في المشاهدة**، ص8). ينبغي إذن الإيمان والتسليم بهذه الحقائق الإلٰهية التي يأتي بها الأولياء في كلّيتها مثلها في ذلك مثل الكتاب الذي ينبغي التصديق به كُلًا لا جُزءاً؛ يقول الشيخ الأكبر: -"لو كان صاحب الكتاب مؤمناً بكل كتابه ما ضل أبداً، ولكن آمن ببعض وكفر ببعض، فهو الكافر حقاً. قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّاۚ﴾ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ﴾، وبهذه المثابة هم أصحاب علم الرسوم وأكثر أهل النظر الفكري من الفلاسفة وأصحاب الكلام يصدقون ببعض ما يأتي به أولياء الله مما يتحقّقون به من المواجيد والأسرار التي شاهدوها ووجدوها، فما وافق نظرهم وعلمهم صدقوا به، وما لم يوافق نظرهم وعلمهم ردوه وأنكروه، وقالوا "هذا باطل لمخالفة دليلنا"، ولعل دليل هذا المسكين لم يكمل أركانه وهو يتخيل أنه كامل، فهلا سَلَّم هذا القول لصاحبه ولا يلزمه التصديق، فكان يجني ثمرة التسليم!" (**كتاب الفناء في المشاهدة**، ص7).

لا تعويل إذن على الفكر في معرفة الله تعالى، وإنما التعويل على "**عُلُوّ الهمة**". لكن كيف يكون العاقل عالي الهمة؟ يقدم الشيخ الأكبر جملة من الوصايا "العلمية" و"العملية" يؤدي العمل بها إلى إعلاء همة العامل بها.

أول **وصية علمية** في إعلاء الهمة هي **التحرر من قيود الفكر والعقل والدخول في المجاهدات والخلوات**. يوصي ابن عربي عالي الهمة بأن "يسرح نفسه من سلطان فكره، فإن الفكر يُعْلَمُ مَأخَذُهُ والحق المطلوب ليس كذلك، وأن العلم بالله خلاف العلم بوجود الله، فالعقول تعرف الله من حيث كونه موجوداً ومن حيث السلب لا من حيث الإثبات... ويجلُّ الله سبحانه وتعالى أن يعرفه العقل بفكره ونظره، فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه عن الفكر إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة" (**رسالة إلى محمد بن عمر الخطيب الرازي**، ص2)؛ بل "أهل

الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى أدّاهم فكرهم إلى حال المقلد المصمم، فإن الأمر أعظم من أن يُقِفَ فيه الفكرُ، فما دام الفكر موجوداً فمن المحال أن يطمئن ويسكن، فللعقول حد تقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري، ولها صفة القبول لما يهبه اللّه تعالى، فإذن، ينبغي للعاقل أن يتعرض لنفحات الجود ولا يبقى مأسوراً في قيد نظره وكسبه" **(رسالة إلى محمد بن عمر الخطيب الرازي،** ص3). لا سكون ولا راحة في النظر سبيلاً لمعرفة اللّه تعالى: - : "من المُحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن ويستريح ولاسيما في معرفة اللّه تعالى، ومن المُحال أن يعرف ماهيته بطريق النظر، فمالك يا أخي تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرعها رسول اللّه صلعم فتنال ما نال مَنْ آتاه اللّه رحمة وعلّمه من لدنه علماً" **(رسالة إلى محمد بن عمر الخطيب الرازي،** ص4).

من الوصايا العلمية الأخرى الوصية **بالتقليل من طلب العلوم التي لا تنفع في الدار الآخرة،** اللهم إلا أن تكون علوماً تمسُّ الحاجةُ الضرورية إليها. يقول الشيخ الأكبر "ينبغي للعالي الهمة أن لا يقطع عمره في المُحْدَثات وتفاصيلها فيفوته حظه من ربه"، كما ينبغي له "أن لا يطلب من العلوم إلا ما يكمل فيه ذاته وينتقل معه حيث انتقل، وليس ذلك إلا العلم باللّه تعالى من حيث **الوهب والمشاهدة"**. فعلم الطبّ مثلاً لا يُحتاج إليه إلا في عالم الأسقام والأمراض، وعلم الهندسة لا يُحتاج إليه إلا في عالم المساحة. . . و"كذلك الاشتغال بكل علم **تركته النفس عند انتقالها إلى عالم الآخرة،** فينبغي للعاقل أن لا يأخذ منه إلا ما مست الحاجة الضرورية إليه. وليجتهد في تحصيل ما ينتقل معه حيث ينتقل، وليس ذلك إلا علمانِ خاصة، العلم باللّه تعالى والعلم بمواطن الآخرة وما تقتضيه مقاماتها، حتى يمشي فيها كمشيه في منزله فلا ينكر شيئاً أصلاً. . . فينبغي للعاقل الكشف عن هذين العلمين بطريق الرياضة والمجاهدة والخلوة على الطريقة المشروطة" **(رسالة إلى محمد بن عمر الخطيب الرازي،** ص6-7).

من **الوصايا العلمية** لإعلاء الهمة أيضاً، **التحذير من سلطة الخيال** والتنبيه إلى **وجوب الاحتراز منه** حين يقع الكشف والمشاهدة: - "ينبغي للعالي الهمة أن لا يكون تلقّيه عن هذا من عالم الخيال، وهي **الأنوار المتجسِّدة الدالة على معانٍ**

وراءها، فإن الخيال ينزل المعاني العقلية في القوالب الحسية، كـ "العلم" في صورة "اللبن"، و"القرآن" في صورة "الحبل"، و"الدين" في صورة "القيد"" (**رسالة إلى محمد بن عمر الخطيب الرازي**، ص2-3).

أما **الوصايا العملية** التي تعلو بها الهمة فكلها داخلة في باب المجاهدة والرياضة الممهدة والموطئة للتهيؤ لحصول الكشف والمشاهدة. من هذه الوصايا يمكن التنصيص على ما يلي:

1) "أول باب السلوك... طلب العلم الذي به تقيم طهارتك وصلاتك **وصيامك وتقواك وما يفرض عليك طلبه خاصة لا تزيد على ذلك**" (**رسالة الأنوار**، ص6).

2) "عليك بالرياضة [وهي]... تهذيب الأخلاق وترك الرعونة وتحمُّل الأذى" (**رسالة الأنوار**، ص5).

3) "إذا أردت الدخول إلى حضرة الحق والأخذ منه **بترك الوسائط** والأنس به لا يصحّ لك ذلك وفي قلبك رَبّانية لغيره" (**رسالة الأنوار**، ص4).

4) "لا بد لك من العزلة عن الناس وإيثار الخلوة عن الملأ، فإنه على قدر بُعدك من الخلق يكون قربك من الحق ظاهراً وباطناً" (**رسالة الأنوار**، ص4-5).

5) "اللَّهَ اللَّهَ لا تدخل خلوتك حتى تعرف أين مقامك وقوتك من سلطان الوهم...

- [فـ] إن كان وهمك حاكماً عليك فلا سبيل إلى الخلوة **إلا على يدي شيخ** مميز عارف،
- [و] إن كان وهمك تحت سلطانك فخذ الخلوة ولا تبالِ". (**رسالة الأنوار**، ص5).

6) مع خلوتك وعزلتك "احذر الخلق عن قصدهم إليك وإقبالهم عليك، فإن من اعتزل عن الناس لم يفتح بابه لقصد الناس إليه، فإن المراد من العزلة ترك الناس ومعاشرتهم؛ وليس المراد من ترك الناس ترك صورهم وإنما المراد أن لا يكون قلبك ولا أذنك معهم وعاء لما يأتون به من فضول الكلام، فلا يصفو القلب من هذيان العالم؛ فكل من اعتزل في بيته وفتح باب قصد الناس

إليه فإنه طالب رياسة وجاه، مطرود عن باب اللّه تعالى، والهلاك إلى مثل هذا أقرب من شِراك نعله، فاللّهَ اللّهَ تحفَّظْ من تلبيس النفس في هذا المقام، فإن أكثر الناس هلكوا فيه" (رسالة الأنوار، ص5-6).

7) "اشتغل بذكر اللّه تعالى بأي نوع شئته من الأذكار، وأعلاها الاسم وهو قولك "اللّه اللّه اللّه" لا تزيد عليه شيئاً" (رسالة الأنوار، ص6).

8) "تَحَفَّظْ من طوارق الخيالات الفاسدة أن تشغلك عن الذكر، وفرّق وميّز، بين الواردات الروحانية الملكية والواردات الروحانية النارية الشيطانية مما تجده في نفسك عند انقضاء الوارد". والمعيار في ذلك "ان الوارد إذا كان ملكيًا فإنه يعقبه برد ولذة لا تجد ألماً ولا تتغير لك صورة، ويترك علماً، وإذا كان شيطاناً فإنه يعقبه تهريس في الأعضاء وألم وكرب وحيرة، ويترك تخبيطاً، فَتَحَفَّظْ. . . ولا تزال ذاكراً حتي يُفْرِغ اللّه عن قلبك وهو المطلوب" (رسالة الأنوار، ص6-7).

9) "تحفظ في غذائك واجتهد أن يكون دسماً، ولكن من غير حيوان، فإنه أحسن؛ واحذر من الشبع ومن الجوع المفرط" (رسالة الأنوار، ص6).

10) أما المشروبات فـ "اشرب الماء منها، وإن لم يكن فيها ماء فاشرب اللبن، وإن جمعت بينهما فحسن، وكذلك العسل. وتحفظ من شرب الخمر إلا أن يكون ممزوجاً بماء المطر، فإن كان بماء الأنهار والعيون فلا سبيل إلى شربه" (رسالة الأنوار، ص8).

11) "الزم طريق اعتدال المزاج، فإن المزاج إذا أفرط فيه اليبس أدى إلى خيالات وهذيان طويل، فإذا كان الوارد هو الذي يعطي الانحراف فذلك هو المطلوب" (رسالة الأنوار، ص6)

12) "لا تستفسر واحذر أن تقول "ماذا؟"، فليكن عقدك عند دخولك إلى خلوتك إن شاء الله "ليس كمثله شيء"؛ فكل ما يتجلّى لك من الصور في خلوتك ويقول لك "أنا اللّه" فقل "سبحان اللّه أنت باللّه"؛ واحفظ صورة ما رأيت والهُ عنها واشتغل بالذكر دائماً، هذا عقد واحدٌ. والعقد الثاني أن لا تطلب منه في خلواتك سواه، ولا تعلق الهمة بغيره، ولو عرض عليك كل ما في الكون فخذه بأدب ولا تقف عنده، وصمم على طلبك، فإنه يبتليك. . . بما

يعرضه عليك، فأول ما يفتح عليك أن أعطاك الأمر على الترتيب ما أقوله لك وهو كشفك عالم الحس الغائب عنه [الغائب عن الحس]، فلا تحجبك الجدرات ولا الظلمات عما يفعله الخلق في بيوتهم، إلا أنه يجب عليك التحفظ أن تكشف سر أحد عند أحد إذا أطلعك اللّه عليه، فإن بُحت به وقلت هذا زانٍ وهذا شارب وهذا يغتاب فاتَّهِمْ نفسك، فإن الشيطان قد دخل عليك، فتحقّق بالاسم الستّار، وإن جاءك ذلك الشخص فالقَه على ما بينك وبينه على الستر، وأوصه أن يستحيي من اللّه ولا يتعدى حدود اللّه، والْهُ عن هذا الكشف جهد طاقتك واشتغل بالذكر "(**رسالة الأنوار**، ص7).

13) عليك أن تميِّز بين الكشف الحسي والكشف الخيالي. والمِحَكُّ في هذا التمييز أنك "إذا رأيت [مثلاً] صورة شخصٍ أو فعلاً من أفعال الخلق أن تغلق عينيك، فإن بقي لك الكشف فهو في خيالك، وإن غاب عنك فإن الإدراك يعلق به في الموضع الذي رأيته فيه، ثم إذا لهيت عنه واشتغلت بالذكر انتقلت من الكشف الحسي إلى الكشف الخيالي فتنزل عليك المعاني العقلية في الصورة الحسية، وهو تنزُّل صعب... فإن علم ما أُريد بتلك الصورة لا يعرفه إلا نبيٌّ أو من شاء اللّه من الصدّيقين، فلا تشتغل به "(**رسالة الأنوار**، ص8).

14) اجتهد لتحصيل مقام "الولاية العظمى والدائرة المحيطة الكبرى". ويقع تحصيل هذا المقام للصوفية بشرائط وعلامات يقول فيها الشيخ الأكبر مخاطباً هؤلاء: - "إذا قمتم بشرائط الخلوة كما ذكرناها في "كتاب الخلوة" ورُفِعَتْ لكم أعلام المشاهد، وقطعتموها، وشاهدتم، وعاينتم، واطلعتم، ونزهتم، ووقفتم المواقف المقدسة، وقبلتم العوارف العرفانية، فأنتم من أهل الولاية العظمى والدائرة المحيطة، الكبرى"، وإذا وصلتم إلى هذا المقام "لا تتسلّطوا في التحكّم في العالم بالهمم، أو بالصورة الظاهرة إن كانت لكم قوة سلطان أصلاً، لعلو المقام الذي أنتم عليه... فاللَّهَ اللَّهَ لا تُنْفِذوا حكماً، ولا تتعدَّوا حدّاً من الحدود المعلومة عند أهل الرسوم؛ وإن اختلفوا في ذلك وحرَّم الواحد عين ما حلله الآخر، فلا تقلد هذا الرسمي في شيء من ذلك ولا تخالفه، واعمل ما توجّه عليك في وقتك مما فيه سلامتك، واشتغل بنفسك شغلاً كُليًا، واهرب إلى محلّ إجماعهم، وإن لم تجد إجماعاً فكن مع أكثرهم، فإن لم تجد كثرة فكن مع أصحاب الحديث في تلك المسألة

المطلوبة - وقَلَّ أن يحتاج أهل الطريق إلى مثل هذا لأنهم قد زهدوا في الدنيا فقلَّت أفعالهم فقلَّ الحكم عليهم -. فإذا بدت لكم وفقكم اللّه حضرة الأحكام وتنزلات الشرائع، ورأيتم خازنها جبريل عليه السلام، فذلك أول إعلام تحصيل هذا المقام، فإن مَدَّ بين يديك هذا اللوح الذي يتضمن الأحكام، فستعاين الأوضاع والشرائع الحكمية والنبوية، وستعاين الأعصار والأماكن، وستعاين الأحوال، وستعاين توجه هذه الأحكام على الأحوال لقيامها بالأشخاص، فينفذ الحكم في الشخص للحال لا لعينه، فاحفظ ما تراه. واعلم أن جبريل لا ينزل على غير رسول بوحي أبداً، ولا ينسخ شريعة فتعمل هناك في وسيلة ورقيقة تكون من ذلك اللوح إلى قلبك إن أردت تحصيل هذا المقام، فستجد صورة جبريل، وما هي بجبريل، وهي مختصة بالأولياء فانظر إليها، فإن رأيتها ناظرة إليك فاعلم أنك منهم [الأولياء]، وإن لم ترها ناظرة إليك فاعلم أنك غير مراد لذلك المقام، فتأدب وانصرف، وكن من الأولياء الذين ما لهم تصريف. . . " (**كتاب القربة**، ص7-8).

إن الوصايا الموجَّهة للعاقل عالي الهمة، علمية كانت أم عملية، تؤول في النهاية إلى **بيان طريق تحصيل مقام الولاية**، مقام الأولياء الذين لهم تصريف أو مقام الأولياء الذين ليس لهم تصريف؛ وهو طريق يسلك بتحرير النظر من سلطان الفكر وتخفيفه من جهة وبالدخول من جهة أخرى في المجاهدة والرياضة بشروطها المختلفة ليقع بعد ذلك الكشف الالٰهي: -"**إن المتأهب إذا لزم الخلوة والذِّكر، وفرغَ المحلَّ من الفكر، وقعد فقيراً لا شيء له عند باب ربه، حينئذ يمنحه الله تعالى ويُعطيه من العلم به والأسرار الإلٰهية والمعارف الربّانية" (الفتوحات المكية**، ج1، ص31). التصوُّف الأكبري إذن بيان لمراسم الطريق الموصل إلى اللّه؛ طريق فيه شُعَبٌ أربع، "شعبة البواعث" و"شعبة الدواعي" و"شعبة الأخلاق" و"شعبة الحقائق" وهي المقصود من سلوك الطريق؛ والأصل في الانخراط في هذه الشُّعَبِ الأربع الحق الذي للّه على عباده، إذ حقُّه تعالى عليهم "أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً"؛ وبهذا الأصل تكون للعبد دواعٍ خمسة تدعوه إلى التوجه إلى اللّه تعالى من أجل معرفته، وهي: "نقر الخاطر" و"الإرادة" و"العزم" و"الهمة" وأخيراً "النية". وبواعث هذه الدواعي أمور ثلاثة، رغبة أو رهبة أو تعظيم؛ والرغبة في اللّه رغبتان، رغبة في المجاورة ورغبة في المعاينة؛ كما أن الرهبة من اللّه رهبتان،

رهبة من العذاب ورهبة من الحجاب. وبهذه الدواعي وبواعثها يحصل التخلق بأخلاق أكانت أخلاقاً متعدّية بمنفعة، أم أخلاقاً متعدّية بدفع مَضَرَّة، أم أخلاقاً غير متعدّية كالورع والزُّهد، أم أخلاقاً مشتركة كالصبر على الأذى من الخلق... وبعد التخلُّق يحصل التحقُّق بحقائق أربع، حقائق ترجع إلى الذات المقدسة، وهي الحقائق الذاتية، وهي "كل مشهد يقيمك الحق فيه من غير تشبيه ولا تكييف، لا تسعه العبارة ولا تومئ إليه الإشارة"، وحقائق ترجع إلى **الصفات** المُنَزَّهة، وهي الحقائق الصفاتية، وهي "كل مشهد يقيمك الحق فيه **تطلع منه على معرفة** كونه سبحانه عالماً قادراً... إلى غير ذلك من الأسماء والصفات المختلفة والمتقابلة والمتماثلة"، وحقائق ترجع إلى الأفعال، وهي الحقائق الفعلية، وهي "كل مشهد يقيمك فيه **تطلع فيه على معرفة**" كُنْ "وتعلق القدرة بالمقدور بضرب خاص"، وأخيراً حقائق ترجع إلى **المفعولات**، وهي الأكوان والمكونات، وهذه الحقائق هي الحقائق الكونية والتي هي "كل مشهد يقيمك الحق فيه **تطلع منه على معرفة** الأرواح والبسائط والمركبات والأجسام والاتصال والانفصال" **(الفتوحات المكية**، ج1، ص33-34) وذلك في مراتب ثلاث مراتب سُفْلِيّة وهي خاصة بالمحسوسات، ومراتب بَرْزَخِيّة وهي خاصة بالمخيلات، ومراتب عُلْوِيّة وهي خاصة بالمعقولات. إن المشاهد التحققية التي يُطَّلَعُ فيها على الحقائق الذاتية والحقائق الصفاتية والحقائق الفعلية والحقائق الكونية والأخلاق المتخلق بها مع الدواعي والبواعث إلى معرفة اللّه، إن جميع ذلك هو ما يُسمّيه الشيخ الأكبر بالأحوال والمقامات، "فالمقام منها كل صفة يجب الرسوخ فيها ولا يصح التنقل عنها كالتوبة؛ والحال منها كل صفة تكون فيها في وقت دون وقت كالسكر والغيبة"... إلخ **(الفتوحات المكية**، ج1، ص34).

التصوُّف الأكبري إذن وإن كان تصوُّفاً اتصافيًا فإنه أيضاً تصوف معرفي؛ فبالاتصاف الذي يتخلق فيه المتصف المتصوف يؤم طلب التحقق والاطلاع على حقائق راجعة إلى ذات اللّه تعالى أو صفاته أو أفعاله أو مفعولاته؛ وهذا الاطلاع لا يحصل إلا بعلو الهمة وبتقديم التخلق من خلال المجاهدة والخلوة والرياضة على مقتضى شروطها المحددة، فيحصل التأهب والاستعداد والتهيؤ لتلقي وتقبُّل المعارف الربّانية. ويُستوفى التلقي والتقبل العرفاني حين يتمّ الوصول إلى مقام "الولاية". والتصوف الأكبري وإن كان تصوفاً انتطاقياً فإن ما ينتطق به ليس هو ما

يوصل إليه الفكر المنطقي الصارم والدقيق وإنما ما يهبه اللّه تعالى وما يلقيه في قلب المتصوف من حقائق ومعارف بعد دخوله في السلوك إليه والاقتراب منه بوجه مشروع. وهذه الحقائق والمعارف الربانية التي تُنطِّق المتصف الواصل والمتمكن معارف كشفية وإلهامية ووجدية وذوقية لا يمكن أن تبلغ إلى الغير، غير الواصل إلى مقام التمكين، إلا بطريق التخييل، أي بطريق صَبِّ "المعاني العقلية" التي تُستفاد من هذه الحقائق والمعارف الربانية في قوالب حسية أو "صور" تُقرِّب من إدراكها. ولقد رأينا سابقاً كيف أدى ابن عربي **معنوية** "المطالبة بالاعتصام بالقرآن الكريم" **بالصورة الحسّية والمتمثّلة** في "مناداة الفتى عصام بالالتفات إليه"، ورأينا أيضاً أن الأصل الذي مكَّن ابن عربي من إنجاز هذا التبليغ التخييلي والتصويري كامن في المماثلة التي أقامها بين "القرآن" و"عصام" من جهة، و"الكرم" و"الفتوة" من جهة أخرى.

يترتّبُ على ما سبق أن الفكر الصوفي الأكبري، خصوصاً في جانبه التخييلي، ما هو إلا **بنية سطحية إخبارية** تُخفي وراءها **بنية عميقة إنشائية**، يسترسل، بخفة نظرية وعُلوّ همة، في استثمار وجوه التماثل والاختلاف بين الألفاظ والمفاهيم. وأعتقد أن فهم الفكر الأكبري يتوقف على الوقوف على هذه البنية العميقة الإنشائية وعلى الإمساك بها، وإلا فلن يُفْهَم الشيخ الأكبر، بل وقد يُستهجن ويُستقبح عقديًا كما وقع ذلك فعلاً حين اتهم في دينه من لدن ابن تيمية مثلاً الذي يقول عنه: -"إن ابن عربي وأمثاله، وإن ادعوا أنهم من الصوفية، فهم من صوفية الملاحدة الفلاسفة، ليسوا من صوفية أهل العلم، فضلاً عن أن يكونوا من مشايخ أهل الكتاب والسُنة" (**مجموع الفتاوى**، ج11، ص233). الأقوال الخبرية الواردة في فكر ابن عربي إذن، هي في جوهرها **"أقوال إنشائية"**؛ وبطابعها الإنشائي لن يهمّ في هذه الأقوال تقويمها بالصدق أو الكذب، لأن "التصديق" و"التكذيب" يتعلقان بالأقوال الخبرية دون غيرها؛ إن ما يهم في "الأقوال الإنشائية" هو تقويمها بقيمتي "الاستحسان" أو "الاستهجان"، وبهذا تدخل الأقوال الأكبرية الإنشائية، من حيث انتسابها المعرفي، **في الجنس الخطابي الأدبي** (Le genre laudatif ou épidictique) من أجناس الخطابة الثلاثة المعروفة، وهي الجنس القضائي Le genre Juridique والجنس الاستشاري Le genre délibératif والجنس الاستحساني الأدبي.

من نماذج الأقوال الأكبرية "الإنشائية" التي لا يمكن إلا أن تُستقبحَ إن اعتبرت أقوالاً "خبرية"، ما ورد في "رسالة الإسراء إلى مقام الأسرى" في مناجاة "الدُرّة البيضاء" حيث ناجى اللّه تعالى ابن عربي بالقول:

"عندي دُرّة عذراء،
غضة بيضاء،
أبرزتها من قعر بحر ذاتي،
ما عُرِفَت قط صفةً من صفاتي،
ثم خبأتها في سواد العين،
وما عَرَفَت الوصل ولا البين،
غيرة من أن تنال أن تُشْتَهى...
فلما جَذَبْتُك إلى عناية القدم السابقة،
ورُقْتُ بك إلى جوامع الكلم الصادقة،...
وأدْخَلْتُكَ محلي،
وَجَبَ عَلَيَّ قراك...
وهذه بين يديك موائد الأقصا،
فتناول منها إحصاء ما لا يُحصى،
فكل من طعام الذات بالذات...
أنكحتك درة بيضاء،
فردانية عذراء،
لم يطمثها إنس ولا جان،
ولا أذهان ولا أعيان،
ولا شاهدها علم ولا عيان...
اسمها في غيب الأحد
"نعمى الخلد"
و"رحمى الأبد"،
فادخل بخير عروس
قبة التقديس،
فهذه البكر الصهباء

واللُّجّة العمياء،
خذها من غير مهر عملي
ولا أجر نبوي.
[قلت أي ابن عربي]
فافتضضتها في مجلس سرّ غيب ذاته بسرّ الوهم اليثربي،
فإذا بها مهرة النبي،
فتهت فرحاً،
وسحبت ذيلي مرحاً،
وقرأت "إنني أنا اللّه لا إلٰه أنا فاعبدونِ"،
فَخَرَّت غوامض الأسرار ساجدات،
وقامت صفات الصمدية متهجِّدات،
فصحّ لي في ذلك الإفلاس
المقامُ الذي نبه عليه قوله عزّ وجلّ ملك الناس". (**رسالة الإسراء...**، ص81-82).

إن الفكرة المحورية في هذه "المناجاة" الواردة في أسلوب أدبي مسجع هي تكرُّم الإلٰه على ابن عربي **بإنكاحه "الدُّرّة العذراء البيضاء"**، التي سيجامعها ابن عربي، وبهذا "الجماع" و"النكاح" ستخرُّ لابن عربي **"غوامض الأسرار"** وتصبح في متناوله.

إن "الدرة البيضاء"، عند ابن عربي، مصطلح صوفي يعني **"العقل الأول"**. يقول الشيخ الأكبر في كتاب **اصطلاح الصوفية**: "الدرة البيضاء... العقل الأول" (كتاب **اصطلاح الصوفية**. ص12). وعليه فمنكوح ابن عربي سيكون هو "العقل الأول"، أي أن "النكاح" المذكور في هذه المناجاة مثل يمثل به ابن عربي **لاتصاله بالعقل الأول**. لكن لِمَ مَثَّلَ للاتصال بالنكاح والجماع؟ لأن المقصود من الاتصال، مثله مثل النكاح، هو مَا يتولد منه وينتج عنه؛ إن "النتيجة" أو "النتاج"، لغة هو ما تضعه الشاة أو الناقة وتلده. إن الاتصال بالعقل الأول، باعتباره نكاحاً يقتضي نتاجاً ونتائج ومواليد، وهذا النتاج أو النتائج أو المواليد، هي الحقائق التي **"استنتجها"** ابن عربي بفعل اتصاله بالعقل الأول وهي ما "سيخرُّ

له من غوامض الأسرار"! إن ابن عربي ينظر إلى "**الاستنتاج المنطقي**"، نظرة "**جنسية**" و"**إيلاجية**"! نموذج الاستنتاج المنطقي عنده هو القياس المنطقي ذو المقدمتين الكبرى والصغرى، وذو الحدود الثلاثة، الأكبر والأصغر والأوسط، و"**الحد الأوسط**" عنده هو "الواحد الفرد". ولما كان لا إنتاج في القياس إلا بوجود الحد الأوسط وكان هذا الحد الأوسط هو "الواحد الفرد" سيقرر ابن عربي، في "كتاب الألِف"، "أن النتاج، الذي هو **ظهور أعيان الموجودات، لا يصح إلا بالواحد الفرد لا بالواحد غير الفرد**" (**كتاب الألِف**، ص11). "فالفردية" إذن هي السبب في الإنتاج. وهذه "الفردية" **جماع**. يقول الشيخ الأكبر في "كتاب الميم والواو والنون"، مماثلاً الجماع الحاصل بين الذكر والأنثى بواسطة النكاح والاقتران الحاصل بين الحدّ الأكبر والحدّ الأصغر بواسطة الحدّ الأوسط:

"إن جميع النتائج لا تكون إلا عن "الفردية"، ألا ترى إلى المقدمتين عند المنطقي مركبة من ثلاثة، يتكرر الواحد في المقدمتين فتظهر أربعة وهي ثلاثة، ولولا هذا الواحد الذي أعطى "الفردية" لهذين الإثنين ما صح نتاج أصلاً. وكذلك الذكر والأنثى لا ينتجان أصلاً ما لم تقم بينهما حركة الجماع وهي الفردية" (**كتاب الميم والواو والنون**، ص3–4).

حكاية الاتصال بالدُّرّة البيضاء إذن حكاية اتصال بالعقل الأول. وحكاية الاتصال بالعقل الأول حكاية وصال معه. والمعقولات والحقائق التي ستنكشف هي مفعولات هذا الوصال ونتاجه ومواليده وهي "غوامض الأسرار" التي **يخبر بها** ابن عربي في تصوفه. حكاية الاتصال بالدرة البيضاء إذن تحيل، بأسلوب أدبي إنشائي، إلى الإلٰهيات الفلسفية عامة ونظرية الفيض خاصة. ومعلوم أن هذه النظرية ترى أن "العقل الأول" (الدرة البيضاء) هو أول من صدر عن اللّه تعالى ("عندي درة عذراء، غضة بيضاء، **أبرزتها من قعر بحر ذاتي**")، وعن هذا "العقل الأول" صدر كل ما دونه من العقول حتى "العقل العاشر الفعال"... ولقد تنبه شيخ الإسلام تقيّ الدين أحمد بن تيميّة إلى هذه "**الأصول الفيضية**" الفلسفية في تصوف الشيخ الأكبر حين نسب إلى المتصوفة الفلاسفة اعتقادهم بأنهم "يأخذون عن اللّه بلا وساطة [بدون حاجة إلى النبي] كابن عربي... [الذي] قال إنه يأخذ من "المعدن" الذي أخذ منه "المَلَك" الذي يوحي به إلى الرسول. و"المعدن" عنده

هو "العقل"، و"المَلَك" هو "الخيال" و"الخيال" تابع "للعقل"، وهو بزعمه يأخذ عن الذي هو أصل "الخيال" والرسول يأخذ عن "الخيال"، فلهذا صار [ابن عربي] عند نفسه فوق النبي "(ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج11، ص233).

نستخلص مما سبق أن التصوُّف الأكبري **سعي تديني متميز**، لا هو بالسعي الانتطاقي المنطقي، ولا هو بالسعي الاتصافي الصوفي، إنه سعي منكفىء على الذات وراجع إليها؛ انكفاء ورجوعاً لا تعويل فيهما على الفكر والنظر وإنما هو تعويلٌ على "علو الهمة" بشروطه "العلمية" وشروطه "العملية"، وذلك كله لتحصيل مقام **"الولاية العظمى"** بالتوسّط بالمنكشف والمشهود من الحقائق والمعارف العرفانية **الأسرارية** التي ينطوي عليها علم الأسرار **"المحيط الحاوي على جميع المعلومات" والمستغرق لها**؛ وبتحصيل مقام "الولاية العظمى" ينفتح الباب لتحصيل مقام **تدبير شؤون الخلق**. وبهذا المقام الأخير يكون "الولي" وارث "النبي" "من كل الوجوه". **التصوُّف الأكبري إذن طموح لوراثة النبوة بكل مسؤولياتها الدينية والدنيوية** أكثر من كونه اجتهاداً لفهم ما أتت به النبوة لاتباعه علماً وعملاً وأكثر من كونه مجاهدة في تصفية الأفعال والأخلاق والأحوال. من هنا تميز التدين الأكبري عن تدين الانتطاق وتدين الاتصاف.

المراجع

المراجع العربية

الأشعري، أبو الحسن: **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري من إملاء الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن الحسن بن فُورَك**، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987.

الأصفهاني، الراغب: **معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، تحقيق نديم مرعشلي، دار الفكر، بيروت، 1972.

ابن البنا المراكشي: **رسالة في الجدل**، في عمر أوكان **من تراث ابن البنا المراكشي**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1995.

ـــ. **رسالة الكليات في المنطق مع شرحها**، في عمر أوكان **من تراث ابن البنا المراكشي**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1995.

ـــ. **الروض المريع في صناعة البديع**، تحقيق رضوان بن شقرون، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985.

ـــ. **مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليفة**، في عمر أوكان **من تراث ابن البنا المراكشي**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1995.

ابن تيمية، تقي الدين: **الفتاوى الكبرى**، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

الجويني، أبو المعالي: **الكافية في الجدل**، تحقيق فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1979.

ابن حزم: **رسائل ابن حزم**، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1983.

ابن خلدون: **المقدمة**، دار العودة، بيروت.

الذهبي، محمد حسين: **التفسير والمفسرون**، ط2، دار الكتب الحديثة، 1976.

ابن رشد: **تلخيص الخطابة**، تحقيق وشرح محمد سليم سالم، القاهرة، 1967.

ـــ. **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.

ـــــ. **جوامع لكتب أرسطوطاليس في الجدل والخطابة والشعر**، تحقيق وتقديم وتعليق تشارلس بتروث، الولايات المتحدة الأميركية، 1977.

ـــــ. **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، تقديم وتحقيق د. جمال الدين العلوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1994.

ـــــ. **مناهج الأدِلّة في عقائد المِلّة**، تحقيق محمود قاسم، الأنجلو مصرية، القاهرة، 1964.

طه، عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1987.

ـــــ. **العمل الديني وتجديد العقل**، شركة بابل، الرباط، 1989.

ـــــ. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994.

ـــــ. **فقه الفلسفة: 1 ـ الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995.

ـــــ. **فقه الفلسفة: 2 ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999.

ـــــ. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998.

الطوفي، نجم الدين: **علم الجذل في علم الجدل**، تحقيق وولفهارت هينركس، وايز بادن، 1987.

العامري، أبو الحسن: **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق ودراسة أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967.

ابن عربي، محيي الدين: **الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج**، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، 1988.

ـــــ. **الرسائل**، تقديم محمود محمود الغراب، ضبط محمد شهاب الدين الغربي، دار صادر، بيروت، 1997.

ـــــ. **الفتوحات المكية**، دار الفكر والنشر والتوزيع، بيروت، 1994.

ـــــ. **فصوص الحكم**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980.

الغزالي، أبو حامد: **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار الأمانة، بيروت، 1969.

ـــــ. **جواهر القرآن ودرره**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978.

ـــــ. **المستصفى من علم الأصول**، مؤسسة الرسالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الفارابي، أبو نصر، **المنطق عند الفارابي**، 4 أجزاء، تحقيق رفيق العجم وماجد فخري، دار المشرق، بيروت، 1985، 1986، 1987.

القُشَيْري، عبد الكريم: **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، تحقيق وإعداد معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطجي، دار الجيل، بيروت.

ابن قَيِّم الجوزية: **إعلام الموقِّعين عن رب العالمين**، القاهرة، 1955.

الكِنْدي، أبو يعقوب: **رسائل الكِنْدي الفلسفية**، القاهرة، 1950.

المُكَلاتي، أبو الحَجّاج: **لُباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول**، تحقيق فوقية حسين محمود، القاهرة.

ابن منظور: **لسان العرب**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992.

النقاري، حمو: **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية**، ط2، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010.

ــــ. **المشترك المنسي**، دفاتر المدرسة العليا للأساتذة، الدفتر 11، تطوان، 2000.

ــــ. **منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي**، دار الأمان، الرباط، 2005.

المراجع الأجنبية

Aristote: *L'Organon*, trad. et notes par J. Tricot, Vrin.

——. *La Rhétorique*, trad. et notes par M. Dufour, les belles lettres, Paris, 1960 et 1982.

Butterworth, C.E.: *Averroës', Three short commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric, and Poetics*, Albany, State univ. of N.W Press, 1977.

Eemeren, Van and Grootendorst, R: *Speech Acts in argumentative discussions. A Theoretical model for the analysis of discussion directed towards solving conflicts of opinion*, Dordrecht/Cinnaminson: Foris Publications, PDA, 1 1984.

Grennan, W.: *Informal logic: Issues and techniques*, McGill, Queen's Univ. Press, 1997.

Hitchcock, D.: *Critical Thinking: A guide to the evaluation of information*, Agincourt On Methuen, 1983.

Leatherdale, W.H.: *The role of Analogy, Model and Metaphor in Science*, North-Holland Publishing Co. Amesterdam-Oxford, 1974.

Pelletier, Y.: "Aristote et la découverte Oratoire", in *Laval Théologique et Philosophique*, Canada, I-Février, 1979, pp.3-20, II-Février 1980, pp.29–46, III-Février, 1981, pp.45-67.

Smith, E. and Medin, M.: *Concepts and Categories*, Cambridge, Mass. Harvard Univ. Press, 1981.

Weddle, P.: *Argument, A Guide to Critical Thiking*, McGraw-Hill brook Company, 1978.

——. *Dictionnaire de notions philosophiques*, dirigé par Sylvain Auroux, P.U.F. 2e éd., 1998.

——. *LE ROBERT, Dictionnaire Historique de la Langue FRANÇAISE*, sous la direction de Alain Rey, Paris, 1992.

فهرس المصطلحات

المحتويات